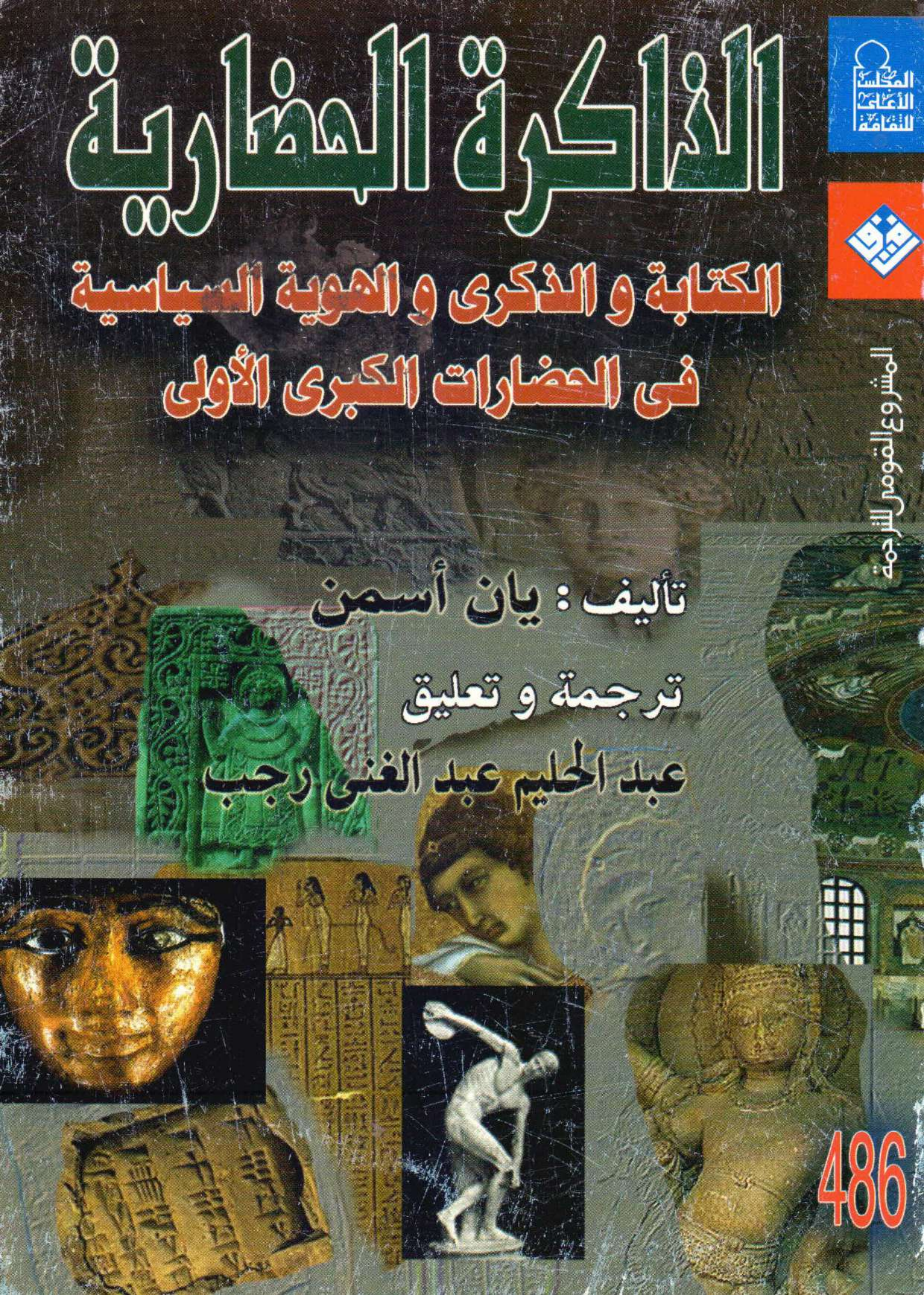


المجلس الأعلى للثقافة
الذاكرة الحضارية
الكتابة و الذكرى و الهوية السياسية
فى الحضارات الكبرى الأولى
المشروع القومى للترجمة
تأليف : يان أسمن
ترجمة و تعليق
عبد الحليم عبد الغنى رجب
486

المشروع القومى للترجمة

الذاكرة الحضارية

الكتابة والذكرى والهويّة السّياسيّة فى الحضارات الكبرى الأولى

تأليف : يان أسمن
ترجمة وتعليق :عبد الحليم عبد الغنى رجب



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٨٦
- الذاكـرة الحـضـارية (الكتـابة والذكـرى والهـوية السياسية فى الحضارات الكبرى الأولى)
- يان أسمن
- عبد الحليم عبد الغنى رجب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة كتاب :

Das kulturelle Gedächtnis

Schrift, Erinnerung und politische Identitt

in frühen Hochkulturen

Jan Assmann

© C.H . Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck) Mün chen 1977

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

تقديم المترجم 15

مقدمة المؤلف 21

تمهيد 27

القسم الأول : الأسس النظرية

الفصل الأول : ثقافة التذكر 51

تقديم 51

(١) تركيب الماضي من المنظور الاجتماعي : موريس هالبفاكس 61

١- الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية 63

٢- شخوص الذكرى 66

(أ) علاقة شخوص الذاكرة بالزمان والمكان 67

(ب) علاقة شخوص الذاكرة بالجماعة 69

(ج) إعادة تركيب الذاكرة الجماعية. "مونتاج الماضي" ... 70

٣ - الذاكرة في مقابل التاريخ 73

٤ - خلاصة 78

(٢) صور الذكرى الجماعية : الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية . 83

١- فكرة "الفجوة السائلة": ضربان من ضروب التذكر 83

٢- الطقس والعيد باعتبارهما صورا تنظيمية أولية للذاكرة الحضارية 96
٣ - الأمكنة بوصفها محيطا للذكرى. فلسطين "كمكان ذاكراتي" 101
٤ - مراحل انتقالية بين نوعي الذاكرة. حالات مرحلية واقعة بين الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية 104
(أ) تذكر الموتى 104
(ب) الذاكرة والتراث 109
(٣) أنواع الذكرى الحضارية: الذكرى "الساخنة" والذكرى "الباردة" 114
١- أسطورة "الحاسة التاريخية" 114
٢- النظرة "الباردة" والنظرة "الساخنة" للذكرى 116
٣- التحالف بين السلطة والذاكرة 120
٤ - التحالف بين السلطة والنسيان 122
٥ - تدوين التاريخ: هل هو إضافة معنى للتاريخ أو تحكم في معناه؟ 125
٦- الماضي المطلق والماضي النسبي 129
٧- الديناميكية الأسطورية للذكرى 135
(أ) الذكرى "المؤصلة" والذكرى "المضادة للحاضر" 135
(ب) الذكرى باعتبارها نوعًا من المقاومة 144
الفصل الثاني : الحضارة الكتابية 151
(١) الانتقال من الإجماع الحضاري "الشعائري" إلى الإجماع

الحضارى النصى	151
١- التكرار (الذى يستوجبه "الطقس") والتفسير (الذى يطلبه "النص")	154
٢ - التكرار واستحضار المعنى الحضارىٌ فى مجال الشعيرة أو "الطقس"	156
٣ - الحضارات الكتابية الأولى: تيار التراث	160
٤ - نشأة "القانونية الحضارية" وفن التأويل	164
٥ - التكرار والتنوع	174
(٢) "القانونية الحضارية" - حول توضيح المصطلح	185
١- تاريخ معنى المصطلح فى العصور القديمة	185
(أ) "القانون" بمعنى المعيار، المقياس ، المبدأ	194
(ب) "القانون" بمعنى المثال ، النموذج	199
(ج) "القانون" بمعنى القاعدة، العرف	201
(د) "القانون" بمعنى الجدول الزمنى، القائمة التاريخية	203
٢- معنى المصطلح فى العصور الحديثة	209
(أ) القانون" والكود	211
(ب) المبدأ الحاكمى المقدس ، العلة الأخيرة المصوغة فى مصطلح "القانون": هل هى صيغة للتوحد أو أنها صيغة ذات تقعيد ذاتى ؟	213
(ج) مجموع النصوص المقدسة: النصوص المقدسة "القانونية" والنصوص الكلاسيكية	217

٣ - الخلاصة 223
(أ) تصعيد وتصويب معنى المصطلح فى اتجاه الثبات وعدم التباين : من مبدأ الدقة إلى مبدأ القدسية 224
(ب) كبح جماح التغير: الارتباط والإلزام فى ظل سيطرة العقل 226
(ج) تصعيد وتصويب معنى الحد: القطبية 228
(د) تصعيد وتصويب جانب القيمة فى "القانون الحضارى": تأسيس الهوية 232
الفصل الثالث : الهوية الحضارية والتخيل السياسى 241
(١) الهوية والوعى ونظرية الانعكاس 241
١- الهوية الشخصية والهوية الجماعية 242
٢- التراكيب الأساسية الحضارية وصورها "التصعيدية" 246
٣- الهوية والاتصال الاجتماعى والحضارة 258
(أ) الصور الرمزية للهوية 259
(ب) دوران وتداول المعنى الحضارى 261
(ج) التراث: الاتصال الاحتفالى والإجماع الحضارى القائم على الطقس 266
(٢) التكوين الإثنولوجى للمجموعة باعتباره شكلا من أشكال "التصعيد" للتراكيب الأساسية الخاصة بالهوية الجماعية 269

١- الاندماج والمركزية الاجتماعية 271
٢- التميز الاجتماعي والتعادل 284
القسم الثانى . الدراسات التطبيقية 303
تمهيد 305
الفصل الرابع : مصر واختراع الدولة 311
(١) ملامح حضارة مصر الكتابية 311
١ - الديناميكية الأسطورية وقضية الاندماج الحضارى . 311
٢ - "الخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة :
الخط الهيروغليفى باعتباره رمزا للقوة وللأبدية 315
٣ - "القانون الحضارى" والهوية عند المصريين 324
(٢) المعبد المصرى فى العصر المتأخر باعتباره "قانونا
حضاريا" 330
١ - الكتاب والمعبد 330
٢- ناموس المعبد 344
٣ - أفلاطون والمعبد المصرى 352
الفصل الخامس : إسرائيل واختراع الدين 365
(١) الدين كنوع من المقاومة 365
١- إقامة "الستار الحديدى": الطريق الذى سلكته كل من
مصر القديمة وإسرائيل نحو التحديد النابع من "مبدأ
مطابقة العمل لقاعدة السلوك" اتجاه الحضارات
الأخرى 366

٢- "الخروج" باعتباره "شخصا من شخوص الذكرى" عند بنى إسـرائيل 374

٣- "حركة عُبَّاد الإله الواحد (يهوه)" باعتبارها مجتمعا للذكرى شكَّل ذاكرة شعب بنى إسرائيل 378

٤- الدين كنوع من المقـاومـة. نشـأة الدين كنوع من المعارضة للحضارة الخاصة.......................... 382

٥ - إحياء التراث عند شعوب الإمبراطورية الفارسية باعتباره سياسة ثقافية اتبعها الفرس 387

(٢) الدينٌ بوصفه صورة من صور الذكرى: "سفر التثنية" كنسق من نسق فن تقوية الذكرى الحضـارية 399

١- صدمة النسيان. أسطورة تأسيس فن تقوية الذاكرة الحضارية 403

٢- تعرض الذكرى لخطر النسيان والظروف الاجتماعية المسببة للنسيان. 416

الفصل السادس: ولادة التاريخ من روح القانون 425

(١) "سمطقة" التاريخ بمفهوم العقاب والنجاة 425

١- "العدل" بوصفه "آلية رابطة" فى الحضارة 431

٢- كتابة التاريخ عند الحيثيين فى حوالى سنة ١٢٠٠ قبل الميـلاد 439

٣- "سمطقة" التاريخ بمفهوم النجاة والإنقاذ 453

(٢) إضـفـاء صـفـة "اللاهوتيَّة" على التاريخ بمفـهـوم علم

لاهوت للإرادة 460

التحول من "الحدث الكاريزماتى" إلى "التاريخ الكاريزماتى"

١- العلامة والمعجزة: الأحداث "الكاريزماتية" باعتبارها مرحلة أولى لإضفاء صفة "اللاهوتية" على التاريخ ... 460

٢- التاريخ الكاريزماتى بوصفه مرحلة ثانية لإضفاء صفة "اللاهوتية" على التاريخ 465

٣- حول أصل "الذنب" ومنشأه 472

الفصل السابع : اليونان وتنظيم الفكر 474

(١) اليونان والنتائج التى ترتبت على دخول الحضارة الكتابية إليها 477

١- النظام الكتابى الأبجدى عند اليونانيين 477

٢- النظام الكتابى والحضارة الكتابية 488

(٢) "هوميريس" والتكوين العرقى لليونانيين 502

١- عصر "الأبطال" فى اليونان بوصفه ذكرى "هوميرية" 502

٢- ذكرى "هوميريس" عند اليونانيين: عصر الكلاسيك وعصر الكلاسيكية 508

(٣) "التوالد النصى" - حضارة الكتابة ونشوء وتطور الأفكار فى اليونان 515

١- صور تنظيم خطاب "التوالد النصى" 518

٢- عملية "التوالد النصى" بوصفها تأسيسا لمبدأى

السلطة والنقد 523
٣- هل الفكر له تاريخ؟ تاريخ الفكر بوصفه عملية "توالدية
نصية" 528
الفصل الثامن : الخلاصة – الذاكرة الحضارية – محاولة تلخيصية 535
المراجع :
(أ) مراجع الترجمة 550
(ب) مراجع المؤلف 551

إهداء المترجم :

إلى روح أبى وأمى (رحمهما الله)
وإلى سناء وهيثم (نوران)
عرفانًا لهم بما قدموه لى من مساعدة .

تقديم المترجم

أضع هذا الكتاب بين يدى المثقفين والمهتمين بقضايا الحضارات بشكل عام، وأشدد بصفة خاصة على المهتمين بقضايا "إعادة تركيب الماضى" وإعادة "مونتاج" الزمن الحضارى، بغرض وضع السياقات الحضارية فى أطر وتراكيب جديدة غير تلك الأطر التى نعرفها ونعيش فيها منذ قرون بعيدة، وبغرض التمكين "لقراءة" أخرى لنصوص الحضارة غير تلك "القراءة" الواحدة التى نعهدها فى محيط حضارتنا الإسلامية؛ فهذا الكتاب يمثل "خطابًا" فكريًا واحدًا من بين "خطابات" كثيرة متعددة فى "علم الحضارة"، ويقدم للقارئ إمكانية واحدة لمحاولة القرب من "الحقيقة" من بين إمكانيات مختلفة؛ فهذه رؤية من بين رؤى كثيرة. وبطبيعة الحال - والأمر هكذا - لا يمكن "للخطاب" الذى يمثله هذا الكتاب أن يدعى لنفسه وحده حق امتلاك "الحقيقة"، كما لا يمكن لأية "خطابات" فكرية أخرى أن تدعى لنفسها الحق نفسه؛ فأى "خطاب فكرى علمى" قائم على مبدأ الاجتهاد، وخاضع لمؤسستى "العقل" و"العلم"، وهذه الأفكار البسيطة المجردة والمختصرة كثيرًا تنطبق على واقع الحضارة الإسلامية اليوم؛ فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى هذه "القراءة" الجديدة "لنصوص" حضارتنا الإسلامية، وأحوج ما نكون إلى "تفكيك" ماضينا و"تركيبه" من جديد، بطريقة تسمح بخلق سياقات جديدة و"توليد خطابات فكرية نقدية" جديدة، تكون بمثابة "الدينامو" للحضارة كما عبر ذات مرة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى "كلود ليفى- شتراوس"[1]. نحن فى حاجة إلى "قراءة" جديدة لكل شىء . و"النصوص" الحضارية لا تشمل فقط النصوص المكتوبة، بل كلمة "نص" هنا تشمل - بالمعنى السيميوطيقى - الزمان والمكان والطرق والعلامات ونظم الحياة والفراغ الجغرافى وكل نظام "الإشارات" الذى نعيش فى داخله، والذى نطلق عليه لفظة "حضارة". وليس فى "تفكيك" الماضى أية خطورة، لمن يتصور أن فى

(١) C. Levi-Strauss: Das widle Denken, Frankfurt am Main, 1973, S.270 .

هذا ضياع "للهوية"، و"للذاتية الحضارية"، بل هذا هو "خطاب" الضعيف غير الواثق من بضاعته على أحسن الافتراضات؛ فالأمر على عكس ذلك: إذ إن "إعادة تركيب الماضي" تفسح المجال لرؤى جديدة، وتخلق "ديسكورسات" متصارعة تكون مرجعيتها الوحيدة هي "العقل المستقل"، ولا يخفي ما في هذا كله من نفع كثير للفكر العام، ومن نفع كثير أيضًا في وضوح الرؤية وتحديد نقاط الارتكاز في الماضي والحاضر وإيجاد الوجهة السليمة للمستقبل : فكريا وسياسيا - ديمقراطيا واقتصاديا، فلسنا في حاجة إلى أن نعيد هنا ما قاله آخرون من قبلنا: من أن الديكتاتورية ونظم الحكم الاستبدادية تتكرسان وتطغيان في عصور الخطاب الواحد المتسلط، سواء استمد هذا الخطاب سلطته من مؤسسة السياسة أو من الدين.

ولا يتعارض ما عرضناه من طرح أعلى مع قدسية النص الأوحد عندنا، القرآن الكريم[٢]. فعملية "تفكيك" النصوص وإعادة "قراءتها" لن تضر "القرآن" شيئًا، إن كان التخوف يأتي من هذه الناحية، بل على العكس سوف تضيف - حسب تصورنا - أبعادًا جديدة في المعنى وآفاقا حضارية، ربما يكون "الخطاب" الحضاري الحالي قد طمسها بسطوته أكثر من أن يكون قد أظهرها. وليس هنا المجال للخوض في هذه القضية الشائكة في مقدمة كتلك، ولكن نلفت نظر القارئ إلى ما أوردناه من تعليقات في هوامش هذا الكتاب، كلما عرض الحديث عن هذه القضية، كما نلفت نظر القارئ إلى الهامش السابق من هذه المقدمة (هامش ٢) ولعل ما يشهده الفكر الإسلامي المعاصر من جدل ومن محاولات لتوليد "خطابات فكرية" جديدة للنص القرآني وللحضارة الإسلامية ككل يعتبر دليلا على إمكانية فتح مثل هذه الآفاق الجديدة في المعاني الحضارية؛ فلدينا من جانب "الخطاب المعتزلي الجديد" والنظرة "السيميوطيقية"

(٢) راجع حول هذه القضية الشائكة آراء كل من: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط٢ ـ المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٤ ؛ وأيضا المؤلف نفسه : النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥ ؛ حيث حاول أبو زيد فتح آفاق "هيرمينيوطقية" جديدة للنص القرآني، وراجع أيضا في اتجاه التأصيل التراثي للنص القرآني ومحاولة تصحيح "تاريخية" الخطاب القرآني في الحضارة الإسلامية، الدكتور: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٠ ؛ حيث يتحدث الدكتور شحرور هنا عن فكرة "ثبات الصيغة اللغوية (النص) وحركة المحتوى" (ص٣٦)، ففي أبحاث هذين المفكرين رؤى "هيرمينيوطقية" جديدة نافعة في تفسير القرآن، وإن كانت تعتبر "مشكلة" من قبل الفكر الإسلامي "التقليدي".

للحضارة (نصر حامد أبو زيد)، ومن جانب آخر "الخطاب التأصيلي" للتراث وتصحيح وضعية النصوص داخله (ويمثله حديثا محمد شحرور) وفائدة كل هذه "الخطابات" المتنوعة هي خلق التنوع أيضا داخل الحضارة، هو "تجزئ" الحضارة إلى "ديسكورسات" وخطابات، بدلا من أخذها "ككل" مسلم به، "كطرد" وصلنا من السابقين عن طريق "بريد" التاريخ، دون أن يكون من حقنا السؤال عن محتوياته. فائدة هذه "الخطابات" هي خلق التساؤل داخل الحضارة. وهذه كلها سمات "الخطاب التوليدي" داخل الحضارات، القائم على مرجعية العقل ونسبية الحقيقة.

وكنت في واقع الأمر قد قدرت أن أكتب مقدمة طويلة لهذا الكتاب، أجمل فيها أفكاري حول هذه القضايا، وألخص فيها ردود فعلي على النظريات والأطروحات التي يقدمها مؤلف هذا الكتاب، وبالتحديد من منظور الحضارة الإسلامية. وأود أن أشير هنا إلى أن ردود فعلي مطلقا لا تتم من منطلق "علوم الدين"، ولكن من زاوية "علم الحضارة" البحت؛ لأن هذا الكتاب - في رأيي - يعتبر تحديا لكل المثقفين والمشتغلين بالهموم الحضارية والتراثية التي نعيشها نحن في محيط حضارتنا الإسلامية. ولكني رأيت أن مثل هذه المعالجة، وأن تناول هذه الأفكار بصورة مجدية لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يتم في هذا الإطار الضيق- إطار مقدمة لكتاب؛ ولهذا خصصت مقالا منفردا لهذا الموضوع، سوف أنشره فيما بعد (إن شاء الله) ، وإني أودع الآن هذا الكتاب بين يدي القارئ الواعي المهتم، لكي يستنبط منه ما يريد من أفكار ونظريات : إما إيجابا أو سلبا، أو اتفاقا أو اختلافا.

عبد الحليم عبد الغنى رجب

بامبرج - ألمانيا

إهداء المؤلف :

السيدة / أليدا أسمن

la miglior fabbara

مقدمة المؤلف

يحتدم الجدل منذ بضع سنوات حول موضوع الذاكرة والتذكر ؛ إذ منذ حوالى عشر سنوات - تقريبا - بدأ هذا الموضوع يشغل الأذهان فى الشرق والغرب على حدٍ سواء، ولا أظن أن هذا كان من قبيل الصدفة ؛ بل إنى أعتقد أننا الآن بصدد عبور مدة زمنية أدت فيها عوامل ثلاثة - على الأقل - إلى رسم ملامح موضوع الذاكرة، وإلى تأسيس أهميته: فمن ناحية نعيش الآن بما لدينا من وسائل إلكترونية جديدة خاصة بالتخزين الخارجي للمعلومات (وما تبع هذا مما يمكن أن نسميه باسم "الذاكرة الصناعية") ثورة ثقافية حضارية لا تقل فى أهميتها الحضارية عن تلك الثورة التى أحدثها فن الطباعة في عهده ، ومن قبل هذا فن اختراع الكتابة، ومن ناحية أخرى - وفى ترابط مع ما ذكر - فإنه ينتشر الآن موقف اتجاه تراثنا الحضارى الخاص بنا يطلق عليه مصطلح "عصر ما بعد الحضارة" (صك هذا المصطلح جورج شتاينر)(1)، والفكرة التى يعبر عنها هذا الموقف هى أن هناك شيئا ما قد وصل لنهايته، شيئا قد انتهى بالفعل - يطلق عليه "نيكلس لومان"(2)

(1) جورج شتاينر (George Steiner): كاتب وناقد يهودى أمريكي، فرنسى الأصل، وقد ولد فى باريس عام ١٩٢٩ ، ثم هاجر إلى أمريكا في عام ١٩٤٠ وعمل أستاذا فى جامعة "برينستون"، ثم فى جامعة "كمبردج". ومنذ عام ١٩٧٤ يعمل أستاذا للأدب الإنجليزى والدراسات المقارنة في جامعة "جنيف" بسويسرا ، ويعتبر "شتاينر" من أهم المتخصصين فى علم الحضارة في العصر الحاضر، وقد سببت نظرياته فى علم الحضارة جدلا واسع النطاق. وتتركز أبحاث "شتاينر" فى قضايا العلاقة بين اللغة والوعى، وتأثير الحرب ونظم الحكم المطلق على الإنسان الفرد. (المترجم)

(2) نيكلس لومان :Niklas Luhmann: عالم اجتماع ألمانى، ولد فى مدينة "لينيبورج" فى ١٩٢٧، ودرس فى "فرايبورج" و"هارفارد"، ثم عمل بتدريس علم الاجتماع فى جامعة "بيليفيلد" حتى عام ١٩٩٣ ، واشتهر اسم "لومان" بصفة خاصة فى محيط المدرسة "التركيبية" وتطبيقاتها فى مجالى علم الحضارة =

اسم "أوربا القديمة"[٣] ، وهذا الشيء يعيش الآن كموضوع للتذكر والتناول في المعالجات والتعليقات. العامل الثالث – وربما أهم العوامل على الإطلاق – هو أن هناك شيئا آخر يقترب حاليا من نهايته، ويخصنا بصورة أكثر شخصية وأكثر جوهرية: هذا الشيء هو أن جيلا من شهود أفظع الجرائم والمصائب التي حدثت في تاريخ البشرية على الإطلاق يوشك الآن على الانقراض، ومن المعروف أن مدة أربعين سنة هي المدة الحاسمة في عمر الذكرى الجماعية؛ فهي تمثل مرحلة الانتقال من مدة زمنية إلى أخرى: وهذا عندما تكون الذكرى الحية مهددة بالنسيان، وتصبح صور التذكر

= وعلم الاجتماع. فكما أن المذهب التركيبي في مجال اللغة يؤمن "بتركيبية" النصوص والسياقات اللغوية (فكرة النصوص التحتية والنصوص البينية) ؛ فإن "لومان" يرى أن الحضارة والمجتمع ما هما إلا نصان كبيران وتراكيب كبيرة "وأبنية نظرية" مشيدة تبدو كأنها "واقعا"، في حين أن "الواقع" هو فقط الشيء الذي نفسره نحن ونفهمه على أنه كذلك. "فالواقع" ليس شيئا موجودا يمكن الرجوع إليه في أي وقت نشاء، فهو ليس شيئا "موضوعا على الرف" نستطيع اللجوء إليه في أي وقت ؛ وإنما هو شيء يعاد تركيبه باستمرار، هو "مركب معقد نصنعه نحن"، وليس بخاف ما للتراث البنيوي الأوربي، بصفة خاصة "البنيوية الفرنسية" وتوابعها (ميشل فوكو وجاك دريدا)، من تأثير واضح على هذه النظرة. (المترجم)

(٣) المقصود ب"أوروبا القديمة" هي أوربا التي انتهت مع بداية عصر "ما بعد الحداثة" ، أوربا عصر التنوير وعصر هيمنة "العقل"، وهي التي قال عنها المفكر الفرنسي جين فرانسو لوتارد: "لقد مضى عصر الحكايات الكبرى وعصر الأيدلوجيات العالمية"، وينصب نقد برنامج "ما بعد الحداثة" على البرنامج الفكري لعصر "الحداثة والتنوير" (المدة من بداية العصر الحديث في أوروبا، ابتداء من ١٦٠٠ ، وأيضا ما يعرف في مجال علم الأدب باسم "الحداثة الأدبية"، وتشمل المفاهيم الجمالية التي سادت علم الأدب منذ الفترة ١٨٥٠ أو ١٨٨٠م) . وحركة "ما بعد الحداثة" توجه نقدها ضد هيمنة وسطوة أيدلوجيات عصر التنوير والعصر الحديث ككل، بصفة خاصة ضد تكريس سلطة "العقل" وضد "برجوازية الفكر"، ضد الفكر المتحفظ الذي كانت تمثله دوائر الكلاسيكية، وفكر "النخبة" الذي نادى به عصر التنوير. وفي مقابل هذا تنادي حركة "ما بعد الحداثة" "بالتجزيئية" في الفكر، وبعدم طبع "الإتيكيتات" الفكرية على كل شيء، وهناك جدل كبير حول بداية "ما بعد الحداثة" . على أية حال يمكن تحديدها بالروايات الأوربية الكبيرة التي ظهرت في عشرينيات القرن العشرين ، وينقد العقلانية والبرجوازية والتنوير وعقيدة التقدم على يد روبرت موزيل، "رجل بلا سمات" ، هيرمان هيسه "ذئب البوادي" ، و"بودلير"، و "هيرمان بروخ"، و"كارل ماركس"، والهيجيليين الجدد ، و"نيتشه" ، و"ماكس فيبر" وغيرهم. للمزيد حول هذا الموضوع : انظر كتابنا: "فكر الحداثة وما بعد الحداثة. قضية الواقع ووجود الإنسان. دراسة في علم الأدب" (تحت الطبع) (المترجم).

الحضارية صعبة ومقترنة بصعوبات، ويبدو لي أن هذا هو جوهر القضية ولب النقاش الدائر في الخطاب العلمي، حتى وإن أخذ الجدل القائم الآن حول بعض المفاهيم؛ مثل : "التاريخ" ، و "الذاكرة" ، و"التذكر" ، و"فن تقوية الذاكرة" في بعض مناحيه أشكالا تجريدية وعلمية بحتة. وتشير كل الدلائل إلى أنه يتبلور الآن حول مصطلح "الذكرى" نسق جديد لعلوم الحضارة يجعل من الممكن رصد مختلف الظواهر والمجالات الحضارية - كالفن والأدب والسياسة والمجتمع والدين وعلم القانون - في ظل سياقات جديدة. بتعبير آخر: إن الأشياء في حالة سيولة وانسياب، في حالة انقضاء وزوال، وهذا الكتاب يشارك بدوره وبطريقته في حالة السيولة هذه، ولا يمكن لهذا الكتاب أن يدعي لنفسه أن رسالته وصلت إلى مكان بعينه، بل يرى مغزاه وقيمته في أن يعطي مجرد إشارات، مجرد تلميحات، وأن يكشف عن مجرد سياقات.

وقد انطلقت الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب من أبحاث قام بها المؤلف بالاشتراك مع السيدة «أليدا أسمن[٤]» في إطار إقامة دراسية مشتركة لمدة عام في "مركز الأبحاث العلمي" ببرلين في ١٩٨٤ / ١٩٨٥م . ومن هنا فإن المؤلف يخص هذه المؤسسة العلمية بشكره الخاص؛ إذ ما كان يتسنى للمؤلف أن يتجاوز حدود تخصصه الدقيق - علم المصريات - بهذه الصورة ، كما حدث في هذا الكتاب ، لو لم تتوافر له الفرصة للاطلاع وللحوارات والمناقشات في مختلف الاتجاهات كما أتاحها له هذا المركز. ويتوجه المؤلف هنا أيضا بالشكر الخاص للسادة :"كريستيان ماير" ، و"بيتر ماخينست" ، و"ميخائيل شتريكمان"، زملاء دائرة الحوار الضيقة، والتي انصب اهتمامها على قضايا علم الحضارات المقارن ومدى إمكانية تأسيس مثل هذا العلم.

(٤) أليدا أسمن: زوجة المؤلف ، ولها أبحاث أيضا في مجال الذاكرة والهوية الحضارية ، من أهم أبحاثها كتاب "أمكنة الذاكرة. أشكال وتحولات الذاكرة الحضارية"، صادر عن دار نشر بيك ، ميونيخ ١٩٩٩م ، وكذا أعمال أخرى.

وقد تولدت قضية "الذاكرة الحضارية" عن الجهود العلمية التى قامت بها مجموعة عمل "حفريات علم الاتصال الأدبى"(٥). وقد ظهرت ثمار هذه الجهود فى الكتب المنشورة تحت العناوين التالية: "الكتابة والذاكرة" (١٩٨٣ م) و"القانون الحضارى والرقابة" (١٩٨٧م) ، و"الحكمة" (١٩٩١م) وقد تم تناول وتطوير أفكار هذه المنشورات في العديد من المحاضرات الشاملة من مختلف التخصصات، وأيضا في العديد من اللقاءات والحلقات العلمية (السيمينارات) بجامعة هايدلبرج. وكان الإعداد لهذه الحلقات العلمية والندوات والتقييم العلمى لنتائجها - وبصفة خاصة الندوة الثانية التى عقدت فى المركز العلمى للأبحاث ببرلين فى يناير ١٩٨٥ حول موضوع " القانون الحضارى والرقابة"(٦) - سببا مباشرا فى خروج هذا الكتاب إلى حيز الوجود، وقد كتبت فى بادئ الأمر مسودة أولى من أفكار هذا الكتاب ، كنت قد قدرت لها - بالاشتراك مع السيدة "أليدا أسمن" - أن تكون مقدمة للكتاب الخاص ب"القانون الحضارى والرقابة"، غير أن هذه المسودة توقفت في برلين عند المائة والخمسين صفحة الأولى ؛ لأنه اتضح بعد ذلك أن مثل هذا الموضوع لا يمكن معالجته بصورة مفيدة فى إطار ضيق مثل مقدمة كتاب، وبعد بضعة سنوات تخللها تعاون بينى وبين السيدة "أليدا أسمن" بدا لى من الأفضل أن يتم تناول البحثين فى أطر مستقلة - كل منهما على حده - وإن كان كلاهما يعالج قضية واحدة ، على اختلاف الاتجاهات والتناول. وسوف تقدم "أليدا أسمن" أبحاثها تحت عنوان "أمكنة الذاكرة. حول تركيب واستعادة الزمن الحضارى"(٧)، وتعالج هذه الأبحاث صور ووظائف الذاكرة الحضارية من العصور القديمة حتى عصر الحداثة وما بعد الحداثة ، وتعتبر بهذا المغزى تكملة لهذا الكتاب ؛

(٥) يذكر عنوان هذا الكتاب كثيرا بكتاب "حفريات المعرفة - "Archäologie des Wissens للفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو"، والذى يستند المؤلف إلى كثير من أفكاره - كما سنرى فى هذا الكتاب. (المترجم)

(٦) مصطلح "القانون الحضارى - "Kanon مصطلح مركزى فى هذه الدراسة، وسيرد ذكره باطراد فى هذا الكتاب ، راجع معنى وشرح هذا المصطلح فى النقطة الثانية من الفصل الثاني. (المترجم)

(٧) انظر الهامش رقم ٤ . (المترجم)

حيث إن هذا الكتاب يركز على العصور الأولى للحضارات الكتابية القديمة في الشرق الأوسط وعالم البحر المتوسط.

وقد تمكنت من إنجاز الدراسات التطبيقية التي تحتل الجزء الثاني من هذا الكتاب بفضل حصولي على تفرغ في الفصل الدراسي ١٩٨٧ / ١٩٨٨م ، كما ساعدني الإعداد للمحاضرات الشاملة[٨] حول موضوع: "الحضارة والذاكرة" (١٩٨٦ / ١٩٨٨) - بالاشتراك مع "تونيو هولشر" - و"الحضارة والصراع" (١٩٨٨ / ١٩٩٠م) و "الثورة والأسطورة" (١٩٩٠م) - بالاشتراك مع "ديتريش هارت" - وأيضا ساعدتني الندوات التي قمت بالإعداد لها بالاشتراك مع كل من "أليدا أسمن" و"ديتريش هارت" حول موضوعات: "الحضارة كعالم حياة وكاثر" (١٩٨٧ / ١٩٩١م) و"صنوف تقوية الذاكرة" (١٩٨٩ / ١٩٩١ م) ساعدتني كل هذه الأنشطة في استخلاص الجزء الأول من هذا الكتاب ذي الصبغة النظرية البحتة؛ لذا يدين هذا الكتاب لكل رفقاء العمل بالنصح العلمي الفياض، وبالتوجيه السخي، وقد سنحت الفرصة الطيبة لي لمناقشة العديد من الفرضيات الأساسية في هذا الكتاب من خلال محاضرات عديدة قمت بإلقائها - في أغلب الأحوال بالاشتراك مع السيدة أليدا أسمن - في مركز "راديو برلين الحرة" بمدينة فرايبورج حول: "الشفاهية والكتابة"، وبمركز شتوتجارت للدراسات الحضارية، وبسيمينار الدراسات العليا بجامعة فرايبورج حول : "العلاقة بالماضي في الأزمنة الحاضرة في حضارات العصور القديمة"، وكذلك بمعهد العلوم الحضارية بجامعة إسن، ولكني أخيرا أخص بالذكر هنا هذا الاستعجال المشجع لي من قبل السيد "إ. ب. فيكنبرج"؛ والذي أدى في النهاية إلى أن تحولت محاولاتي هذه التي كانت تتحسس طريقها في بادئ الأمر إلى كتاب ، وربما أكون قد استعجلت بالفعل في إخراج هذا الكتاب !

(٨) هي محاضرات تعالج موضوعاً واحدا ، ولكن على مستوى تخصصات مختلفة، محاضرات دائرية - "Ringvorlesungen". : (المترجم)

تمهيد

ترد فى أربعة مواضع متفرقة من أسفار الشريعة الخمسة المنزلة على "موسى"[٩] صيغة الأمر لبنى إسرائيل بأن يشرحوا لأطفالهم مغزى وفائدة الشعائر والفرائض التى تلقوها فى هذه الكتب الخمسة : ففى سفر "التثنية" نقرأ مثلا:

"وإذا سألك ابنك غداً: ما الفرائض والسنن والأحكام التى أمركم بها الرب إلهنا، فقل له: كنا عبيدا لفرعون بمصر ، فأخرجنا الرب منها بيد قديرة ..." (سفر التثنية ٦ / ٢٠ وما بعدها).

وفى سفر "الخروج" نقرأ أيضا:

"وإذا قال لكم بنوكم بعد هذا: ما معنى هذه العبادة التى تقيمونها، فقولوا: هى ذبيحة فصح نقدمها للرب، الذى عبر عن بيوت بنى إسرائيل فى مصر، فخلصها لما فتك بالمصريين" (سفر الخروج ١٢ / ٢٦ وما بعدها).

ويرد فى سفر "الخروج" أيضا:

"وإذا سألك ابنك غداً: ما هذا؟، فقل له: بيد قديرة أخرجنا الرب من مصر، من دار العبودية ..." (سفر الخروج ١٣ / ١٤ وما بعدها).

وفى موضع آخر:

(٩) أسفار الشريعة الخمسة المنزلة على سيدنا "موسى"، والتى تمثل قوام "العهد القديم" هى: "التكوين"، "والخروج"، "والعدد"، "والتثنية"، و"اللاويين". راجع العهد القديم ، كل النصوص المترجمة عن "الكتاب المقدس" فى هذا الكتاب تمت مراجعتها على الترجمة العربية للكتاب المقدس، طبعة لبنان، إصدار جمعية الكتاب المقدس فى الشرق الأوسط. (المترجم)

"ولتقل لابنك في ذلك اليوم وتشرح له: أفعل هذا اعترافا بما عمل الرب لي حين خرجت من مصر ..." (سفر الخروج ١٢ / ٨).

إن ما يدور أمامنا في هذه الأمثلة ما هو إلا دراما صغيرة حول الاستخدام المختلف للضمائر الشخصية، وحول تذكر التاريخ؛ فمرة يستخدم الابن ضمير جماعة المخاطبين "أنتم"، ومرة أخرى يستخدم ضمير جماعة المتكلمين، الضمير "نا" في (إلهنا)، وفي المقابل نجد أن الأب يجيب ابنه مستخدما أحيانا ضمير جماعة المتكلمين "نحن" ، وأحيانا أخرى يستخدم ضمير المتكلم المفرد "أنا". فمن خلال الطقوس المتبعة في الاحتفال بليلة "الطعام المقدس" في عيد الفصح اليهودي[١٠]، والذي لا يخرج عن كونه "عملية وعظ كبيرة" للأطفال حول خروج بني إسرائيل من مصر، ينشأ "المدراش"، وهو التفسير التلمودي الخاص بالأولاد الأربعة عند بني إسرائيل[١١]؛ فالأسئلة الأربعة – بما فيها السؤال الذي لم يطرح في سفر الخروج (١٣ / ٨) – موزعة على أربعة أنماط من الأبناء: الابن الذكي ، والابن (العاصي) الشرير ، والابن الساذج، والابن الذي لم يعرف بعد طرح الأسئلة: فذكاء الابن الذكي يتضح في الاستخدام الدقيق

(١٠) عيد الفصح من أهم أعياد اليهود، يتذكر فيه اليهود خروج بني إسرائيل من مصر (راجع سفر الخروج ١٢). ويبدأ هذا العيد في ليلة ١٤ / ١٥ أبريل (مع أول بدر في الربيع)، ويدوم سبعة أيام. ويضحي اليهود في هذا العيد بذبح الخراف (قارن: الخروج ١٢ /٣)، ويأكلون الخبز المر طوال أسبوع العيد؛ لكي يتذكروا شظف العيش الذي كان يعيشه أباؤهم في دار العبودية. ويتناولون الطعام في احتفال منزلي في الليلة الأولى والثانية، وتعرف الليلة الأولى باسم "ليلة السيدر Seder"، وتسير هذه الليلة حسب نظام محدد (كلمة "سيدر" العبرية معناها "نظام")، فتقرأ أولا نصوص من "الهجداة"، وهي نصوص دينية تشمل الكتابات التي تتعلق بالجانب السلوكي التربوي على عكس نصوص الشريعة المعروفة عندهم باسم "الخلقاة"، ثم تؤكل أطعمة ذات معنى رمزي عندهم، "كالمزة" (نبات المر) و"الخاروسيت" وهو عجين مصنوع من ثمار الفاكهة والدقيق والنبيذ وقطعة لحم من الأضحية. وقد نشأ "العشاء المقدس" في المسيحية من "الطعام المقدس" عند اليهود. (المترجم)

(١١) "مدراش "Midrasch تعني أصلا بالعبرية "بحث أو دراسة"، ويقصد بها شكل من أشكال تفسير "العهد القديم" متتبع في دوائر يهودية الأحبار، ويحاول في تفسير النص أن يجعل النص مطابقا لمتغيرات ومستجدات العصر. و"المدراش" جزء من الأدب التلمودي، ترجع نشأته إلى العصور الوسطى. (المترجم)

المصطلحات ("الفرائض، السنن، الأحكام") ، وكذلك في اتباع ضمير المخاطب "كم" في كلمة "أمركم" بضمير الجماعة في لفظة "إلهنا"، الذي يفيد العموم والشمول، وفي المقابل يحكي له الأب قصة الخروج باستخدام ضمير المتكلم بصيغة الجمع "نحن" ، والذي يشمل السائل أيضا، أما عصيان الابن العاصي (الشرير) ، فإنه يظهر في الاستخدام المجرد لضمير المخاطب "أنتم"؛ أي: أنه يستبعد نفسه:

"كيف يسأل الابن (العاصي) الشرير ؟ - هكذا: « فيما تنفعكم هذه العبادة » ؟ ، تنفعكم أنتم، لا تنفعه هو أيضا !. وكما أنه يستبعد نفسه من الجماعة ، فكسر أنت أسنانه، وأجبه: لما فعله الرب لي ، عندما خرجت من مصر ، قلها له بلفظة: لي أنا ، وليس له أيضا" (مواعظ عيد الفصح)[١٢] .

إننا إذا تأملنا هذه الدراما الصغيرة ؛ فسنجد أن هناك ثلاثة عناوين من عناوين هذه الدراسة تحاول أن تأخذ ملامحه هذه العناوين أو الموضوعات هي: موضوع الهوية المعبر عنه في الضمائر "نحن" ، "أنتم" ، "أنا" ، وموضوع التذكر والذكرى المعبر عنه في قصة "الخروج" (خروج بني إسرائيل من مصر) ، وهما (التذكر والذكرى) اللذان يكونان ويؤسسان لهذه ال"نحن" هذه الجماعة ، والموضوع الثالث هو استمرارية وتواصل القصة وإعادة إنتاجها من جديد، وهذا في صورة المقابلة بين الأب والابن. أثناء الاحتفال بليلة "السيدر"، الليلة الأولى من أيام الفصح، يعلم اليهود أبناءهم أن يقولوا كلمة "نحن" ، وأن يكونوا جزءًا من هذه ال" نحن"، ويتم هذا عن طريق أخذهم وإدخالهم في تاريخ وفي ذكرى يشكلان هذه ال"نحن" ويملآن مضامينها[١٣]، فالأمر يدور هنا حول قضية وعملية هي في الواقع أساس كل حضارة ، ولكن نادرا ما نصادفها بصورة جلية كما هي الحال هنا.

(١٢) مواعظ عيد الفصح - Pessach-Haggadah "الهجداة" هي نصوص وحكايات دينية يهودية تشتمل على الكتابات التي تتعلق بالجانب الوعظي الإرشادي، على عكس نصوص "الهلقاة" التي تشتمل على نصوص الشريعة فقط. فالهجداة تحتوي على حكايات وأساطير وخطب وقصص، وترجع إلى يهودية الأحبار في العصور الوسطى، وتوجد نصوص "الهجداة" في أدب "المدراش"، وهو الأدب التفسيري وفي التلمود، ، وفي ليلة "السيدر" تقرأ النصوص التي تتعلق بخروج بني إسرائيل من مصر. (المترجم)

(١٣) حول تلقين الدين المسيحي بوصفه صورة من صور تذكر التاريخ وتأسيس الهوية، انظر: "دي بري/رومر - de Pury - Röwer" ١٩٨٩م .

والدراسة التى أمامنا الآن تبحث تحديدا فى علاقة هذه العناوين الثلاثة - المذكورة أعلى - بعضها ببعض: موضوع "الذكرى أو التذكر" ؛ وهو ما يمكن أن نطلق عليه هنا "العلاقة أو الصلة بالماضى" ، وموضوع "الهوية" ، أو ما يمكن أن نسميه "التخيل السياسى"، وموضوع "التواصل الحضارى" ؛ أو ما يمكن أن نطلق عليه "تكوين التراث"، فكل حضارة تبنى فى داخلها آلية معينة، وهذه الآلية سوف نصطلح عليها هنا باسم "الآلية الرابطة أو العنصر الرابط"(١٤)، ووظيفة هذه الآلية تكمن فى عملية "الربط والترابط"، ويتم هذا على مستوى بعدين: الأول هو البعد الاجتماعى، والثانى هو البعد الزمنى أو التاريخى (سيرا فى اتجاه عمق الزمن)؛ "فالآلية الرابطة" داخل الحضارات تربط الإنسان الفرد بجماعته وذلك لأنها -أى: "الآلية الرابطة"- باعتبارها تمثل "العالم الرمزى للقيم والمعانى"(برجر/لوكمان) تكون مجالا مشتركا للتجارب والتوقعات وحركة الأفراد، هذا المجال المشترك للتجارب والتوقعات يؤسس فى الوقت نفسه من خلال قدرته الرابطة والملزمة للثقة وللتوجه المطلوبين بالنسبة للأفراد، ويُعالج هذا المظهر من مظاهر الحضارة في النصوص القديمة تحت مصطلح "العدل". غير أن الآلية الرابطة لا تربط الفرد بجماعته فقط ؛ وإنما تربط أيضا "الأمس" ب"اليوم"، فهى التى تشكل التجارب المؤثرة والذكريات وتجعلها دوما حاضرة، وهى التى تسع وتضم صور وحكايات زمن آخر فى أفق زمن حاضر متقدم باستمرار، وتؤسس بهذا الذكرى، وتنشئ بهذا الأمل أيضا. وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو أساس الحكايات الأسطورية والتاريخية. وكلا المظهرين: الجانب التنظيرى التقعيدى الخاص بالبعد الاجتماعى والجانب الروائى القصصى الخاص بالبعد التاريخى، أو بتعبير آخر: جانب الإرشاد والسلوك، وجانب الرواية والتاريخ كلاهما يؤسس انتماء الفرد وهويته ، وكلاهما يمكن الإنسان الفرد من أن يقول كلمة "نحن" ويقصد بها جماعته التى ينتمى إليها. إن ما يربط أفرادا مبعثرين بمثل هذه الكلمة "نحن" - أى ما يجعل أفراد مجتمع ما مرتبطين فى هوية واحدة - هو هذه الآلية الرابطة التى تربط جميع عناصر الحضارة الواحدة بعضها ببعض، هو هذه الآلية الرابطة لهوية، ولصورة

(١٤) Konnektive Struktur.

ذاتية، ولمعرفة مشتركة، تستند من جانب على التزام الأفراد بقواعد وقيم مشتركة، ومن جانب آخر على ذكرى زمن ماض يسكنه أفراد المجموعة معًا.

إن المبدأ الأساسي لأية آلية رابطة داخل الحضارة الواحدة هو مبدأ التكرار؛ فالتكرار يضمن ألا تسير خطوط الأحداث داخل الحضارة الواحدة إلى اللامتناهي ، بل يجعلها تنتظم فى شكل نماذج ونسق متكررة يمكن التعرف عليها فى أى وقت ، ويمكن تصنيفها على أنها عناصر حضارة واحدة مشتركة، ويتضح هذا المبدأ أيضا فى مثال وجبة "العشاء المقدس" عند اليهود المعروفة باسم "وجبة السيدر" (Seder-Mahl). فالكلمة العبرية "سيدر – Seder" تعنى "نظام"، ويقصد بها القواعد المتبعة فى الاحتفال بهذه الشعيرة، والذى يجب أن يسير طبقا لنظام موضوع بطريقة صارمة. فكلمة "قواعد" وكلمة "متبعة" كلمتان مفتاحيتان وتشيران فى الوقت نفسه إلى لب القضية، وهو هنا: الزمن[١٥]؛ فبهذا يتم من جانب تحديد النظام الزمني الداخلي الذى يحكم كل عودة وكل رجوع إلى الماضى فى كل مرة يتم فيها الاحتفال "بالعشاء المقدس"، ومن جانب آخر يتم ربط كل عودة وكل رجوع إلى الماضى (كل مرة يتم فيها الاحتفال) بسابقتها، وحيث إن كل عودة أو رجوع إلى الماضى تتبع النظام نفسه؛ فإنها تكرر نفسها كالرسمة التى تكون على ورق الحائط وتتكرر فى شكل نسق لامتناه. ونود أن نطلق على هذا المبدأ اصطلاح "الإجماع الحضارى الشعائرى"[١٦] غير أن "العشاء المقدس" أو "ليلة السيدر" عند اليهود لا تكرر فقط حفلة العام السابق عن طريق اتباع القواعد نفسها، ولكنها تستحضر فى الوقت نفسه حدثا وقع فى زمن سحيق ، وهو خروج بنى إسرائيل من مصر. فنحن هنا أمام نمطين مختلفين من أنماط الارتباط والعلاقة بالماضى: "التكرار" و"الاستحضار" (استحضار صور من الماضى السحيق)،

(١٥) الكلمة الألمانية "قاعدة/قواعد "Vorschrift" يمكن أن تفهم هكذا أو تفهم أيضا بمعنى "عصر ما قبل الكتابة" (Vor-Schrift) ، والمؤلف يستخدمها هنا بالمعنيين ؛ ومن هنا تفهم كلمة "الزمن" فى هذا السياق. (المترجم).

(١٦) المصطلح هو "Rituelle Kohärenz"، ورأينا أن نترجمه "بالإجماع الحضارى الشعائرى أو القائم على الشعيرة" لاعتبارات سوف نذكرها فى الفصل الثانى عند الحديث عن "الحضارة الكتابية". (المترجم).

فمصطلح "سيدر" (Seder) يختص فقط بجانب "التكرار"؛ حيث إنه يمثل هذا المبدأ، أما جانب "الاستحضار" فيظهر واضحا فى المصطلح "هجداة – Haggadah "، وهى كلمة يشار بها إلى الكتيب الذى تتلى منه الصلوات فى أمسية العشاء المقدس، "السيدر" (Seder) ، وهذا الكتيب عبارة عن مجموعة من الأدعية والصلوات والأغانى والنوادر والطرائف – فى الغالب ما تكون مصورة بالعديد من الصور – تدور جميعها حول قصة خروج بنى إسرائيل من مصر، وتعتبر هذه النصوص نوعا من التفسير لنصوص الكتاب المقدس (التوراة)، هدفها فى المقام الأول تعريف الأطفال بأهمية هذه الأحداث. "فالهجداة – Haggadah"بهذا المعنى هى نوع من "النظام أو القاعدة"، ولكن النبرة هنا توضع فوق الشق الثانى من الكلمة الألمانية؛ بحيث يُصبح المعنى: "ما قبل الكتابة.[١٧] Vor-Schrift"، فالتركيز هنا يكون على عنصر الكتابة. فالأمر يدور هنا حول تفسير "نص" ما، والذكرى التى يتم استحضارها هنا تظهر فى شكل تفسير التراث والموروث الدينى القادم من الزمن السحيق.

ومن طبيعة كل الشعائر والطقوس أنها تحمل فى داخلها هذه الازدواجية فى المظهر: "التكرار" من جانب، و"الاستحضار" من جانب أخر، فكلما زاد ارتباط الشعيرة أو الطقس باتباع نظام محدد ؛ كلما غلب عليها طابع "التكرار"، وكلما منحت الشعائر لكل عودة وكل رجوع إلى الماضى حرية أكثر؛ كلما غلب جانب" الاستحضار". وبين هذين القطبين ينشأ مجال لنوع من الديناميكية تحتل فى داخله الكتابة أهمية كبيرة بالنسبة "للآلية الرابطة" للحضارات. فهنا فى هذا الفراغ تظهر أهمية الكتابة ، وبمجرد بداية تدوين الموروثات الحضارية وبالتلازم معها يحدث انتقال تدريجى من هيمنة جانب "التكرار" إلى هيمنة جانب "الاستحضار"، من "الإجماع الحضارى الشعائرى" (rituelle Kohärenz) إلى "الإجماع الحضارى النصى (textuelle Kohärenz)"؛ وبهذا تنشأ "آلية رابطة" جديدة ، قدراتها الملزمة والرابطة لم تعد تسمى ب"التقليد" و"الحفاظ" ؛ وإنما تسمى "بالتأويل" و"التذكر". فعندئذ تستبدل "الشعيرة" أو "الطقس" بعلم "التأويل أو الهرمونيطيقا".

(١٧) انظر هامش رقم ١٥ حول المعنى المزدوج لكلمة " "Vor-Schrift" (المترجم).

والدراسات التى يحتويها هذا الكتاب تحاول توظيف هذا المفهوم للحضارة والاستفادة منه فى التحليل الطبولوجى للحضارات، وينصب محور اهتمامنا هنا على التحولات والصور التى تأخذها "الآلية الرابطة" داخل الحضارة على اختلاف هذه الصور، وفى جميع أوجه مقارناتها. فسنحاول هنا أن نبحث فى "ديناميكية" العملية الحضارية وفى تغيرات "الآلية الرابطة" وما يعتريها من أشكال تصعيدية وتثبيتات أو ارتخاءات وتفككات. وفى هذا السياق نود أن نشير إلى مصطلح سوف نستخدمه فيما بعد فى هذا الكتاب باستمرار، وهو مصطلح "القانون الحضارى"[١٨] .Kanon ويصف هذا الاصطلاح مبدأ يرقى "بالآلية الرابطة" للحضارة فى اتجاه مقاومة عنصر" الزمن، وفى اتجاه مقاومة التبديل والتغير، بحيث تتثبت "الآلية الرابطة" داخل الحضارة فى صور حضارية معينة وتصبح بهذا مقاومة للزمن والتبديل، "فالقانون الحضارى "Kanon" هو « الذاكرة التطوعية - Volontiare memoire" للمجتمع، وهو الذكرى اللازمة التى يلزم على الإنسان أن يتذكرها"، على النقيض من "تيار التراث المتدفق" للحضارات البشرية الأولى، والذى يسيل بحرية أكثر ، وأيضا على النقيض من ذاكرة حضارات عصور ما بعد "القانونية الحضارية"، وهى ذاكرة تنشأ بنفسها وتنظم نفسها بنفسها وتكون مضامينها قد فقدت سمتها الملزمة وقوتها الرابطة. المجتمعات تتخيل صورا ذاتية لنفسها وتتوارث على مر الأجيال هوية خاصة بها، وذلك من خلال تأسيس حضارة للتذكر. وهى – أى المجتمعات – تفعل هذا – وهذه النقطة مهمة لنا – كل بطريقة تختلف تمام الاختلاف عن المجتمعات الأخرى؛ فكل مجتمع يكون لنفسه حضارة للتذكر بطريقته الخاصة. والدراسات التى بين أيدينا الآن تحاول أن تجيب على سؤال، هو: كيف تتم عملية التذكر داخل المجتمعات؟ أو بالأحرى: كيف تتذكر المجتمعات؟ وكيف تتخيل المجتمعات نفسها، عندما تتذكر ؟

وبالرغم من أن الجدل القائم الآن حول اتجاهات "ما بعد التاريخية posthistoire وما بعد الحداثة Postmoderne كان من الممكن أن يقدم بعض الأجوبة

(١٨) سوف يرد الحديث عن هذا المصطلح بالتفصيل فى سياق هذا الكتاب. حول توضيح المصطلح راجع الفصل الثانى، النقطة الثانية: "القانونية الحضارية". (المترجم)

عن هذا السؤال، إلا أننا في بحثنا هذا نريد أن نقتصر فقط على العالم القديم؛ وسبب هذا يرجع من جانب إلى قدرة المؤلف المحدودة في هذه الاتجاهات، ومن جانب آخر إلى حقيقة أن هذه الدراسة قد نشأت بالتعاون الوثيق مع الأبحاث التي قامت بها السيدة "أليدا أسمن" حول "الذاكرة الحضارية للعصر الحديث"، وكان من الممكن لدراستنا أن تقتصر على العالم القديم "البدايات والأصول" نظرا لأن السيدة "أليدا أسمن" عالجت في كتابها " أمكنة الذاكرة – حول التكوين الحضاري للزمن والهوية" (رسالة أستاذية ١٩٩١م) العصر الحديث، ولكن حتى في اقتصار دراستنا على العالم القديم، نرى أن هذا الكتاب يتعدى – على أية حال – حدود تخصص مؤلفه؛ وهو علم المصريات، بطريقة يمكن أن يعتبرها بعض الناس غير مستساغة ؛ ولذا يستوجب الأمر منا كلمة إيضاح هنا. فالفرضيات والمصطلحات التي يسوقها الجزء الأول من الكتاب تم شرحها في الجزء الثاني عن طريق استعراض دراسات ميدانية تناولت بلاد ما بين النهرين و الحيثيين وبني إسرائيل وبلاد اليونان وأيضا مصر القديمة، ولكن من قبيل الاعتذار أود أن أؤكد هنا أن هذا الكتاب ليست غايته مجرد عرض لأبحاث بالمفهوم الضيق للكلمة – باستثناء ما يقتصر على مادة التخصص للمؤلف بطبيعة الحال؛ وهي علم المصريات – وإنما الهدف الرئيسي من الكتاب هو إعادة تركيب السياقات الحضارية، بالتحديد هو إظهار العلاقة المشتركة بين التذكر (الجماعي) وظهور الكتابة في الحضارات والتكوين العرقي للشعوب؛ أي أن هدف الكتاب هو تقديم إسهام لعلم الحضارة العام[١٩].

لقد شهد ولا يزال يشهد علم الحضارة العام إسهامات علمية قام بها علماء من مختلف التخصصات، ومن مختلف المشارب، ونذكر هنا بعضا منهم ؛ على سبيل المثال لا الحصر: "يوهان جوتفريد هردر"، و "كارل ماركس"، و"ياكوب بوركهارت"، و "فريدريش نيتشه"، و "أبي واربينج"، و"ماكس فيبر"، و "إرنست كاسيرر"، و "جوهان هوتسينجا"، "توماس إليوت"، و "أرنولد جيهلن"، و "أ. ل. كروبر"، و "كليفورد جيرتس"، و "جاك جودي"، و "ماري دجلاس"، و "سيجموند فريد" و "رينيه جيرارد" ، ويمكن أن تمتد قائمة الأسماء إلى ما لا نهاية: منهم الأدباء والشعراء، ومنهم علماء اجتماع

(١٩) Allgemeine Kulturtheorie.

واقتصاديون ومنهم مؤرخون وفلاسفة وعلماء إثنولوجيا.... فقط علماء الدراسات القديمة وحدهم هم الذين التزموا الصمت حيال هذا الجدل بشكل ملفت، على الرغم من أنه من المفترض أن دراسة الحضارات القديمة يمكن أن تكشف عن الكثير من الدلالات حول جوهر وأداء الحضارة، وحول نشأتها وتوارثها والتغيرات التى تعتريها؛ ولهذا فإن الدراسة التى بين أيدينا الآن تعتبر نفسها بداية فى خوض هذا المجال .

من المألوف أن تبدأ أية دراسة بتعريف مصطلحاتها؛ ولهذا فللقارئ الحق فى أن أوضح له ما المقصود بمصطلح "الذاكرة الحضارية"، ولماذا نعتبر هذا المفهوم دون غيره مفيداً وشرعياً فى الوقت نفسه، وما هى الظواهر التى توصف بهذا المصطلح بشكل أفضل دون غيره من المصطلحات؟ وما الذى يميزه عن المصطلح المتداول فى هذا المجال وهو مصطلح "التراث"؟ إن مصطلح "الذاكرة الحضارية" مصطلح يصف واحدا من الأبعاد الخارجية للذاكرة الإنسانية؛ لأن أول ما يتبادر لذهن الإنسان عند سماع كلمة "ذاكرة"؛ هو أن هذه الكلمة تصف ظاهرة داخلية بحتة ، مكانها فى مخ الإنسان الفرد؛ أى أنها موضوع من مواضيع علم وظائف أعضاء المخ (فسيولوجيا المخ)، وعلم الأعصاب، وأيضا علم النفس، ولكنها - على أية حال - ليست موضوعا من مواضيع علم الحضارة التاريخى. هذا هو ما يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة "ذاكرة"؛ غير أن ما تحتويه هذه الذاكرة من معان ومضامين، والطريقة التى تنظم بها هذه المعانى والمضامين، ولأية مدة من الزمن تستطيع الذاكرة أن تحتفظ بشىء ما، كل هذه الأشياء ليست مسألة قدرة داخلية أو توجيه داخلى يقوم به الفرد، وإنما يتعدى حدود الفرد الداخلية إلى أطر خارجية، بتعبير آخر: إلى نظم اجتماعية وحضارية، وكان عالم الاجتماع "موريس هالبفاكس - Maurice Halbwachs" أول من لفت النظر إلى هذه النقطة بشكل واضح. وسوف يتعرض الفصل الأول من هذا الكتاب لآرائه بالتفصيل، غير أنى أود هنا أن أميز بين أربعة مجالات لهذا البعد الخارجى للذاكرة الإنسانية، تمثل الذاكرة الحضارية واحدا منها فقط :

١- الذاكرة القائمة على التقليد :Das mimetische Gedächtnis هذا المجال من مجالات الذاكرة يختص بالفعل. إننا نتعلم الفعل عن طريق التقليد، واستخدام "الإرشادات" المكتوبة الخاصة ببعض الأفعال؛ مثل "طرق أو إرشادات الاستعمال"،

أو كتب الطهى أو إرشادات وطرق تركيب أشياء معينة، كما نراها فى حياتنا اليومية، كل هذه الأشياء ما هى إلا تطور متأخر نسبيا، يمثل مظهرا واحدا فقط فى هذا المجال من الذاكرة، ولا يستغرق كل مجالات الفعل بشكل كامل ؛ فالفعل لا يمكن تقنينه أبدا بصورة نهائية؛ فمازالت مجالات واسعة من الأفعال اليومية - من العادات والأعراف تعتمد على تراثات قائمة على التقليد، وقد قام "رينيه- جيرارد" ببحث جانب الذاكرة القائمة على التقليد في العديد من الكتب، وجعل منها محورا لفلسفة حضارية تستمد جزءًا كبيرا من قوتها من التركيز على هذا الجانب فقط(٢٠).

٢- ذاكرة الأشياء (Das Gedächtnis der Dinge) : منذ بداية الخليقة وحتى اليوم والإنسان محاط بالأشياء من حوله، وفي هذه الأشياء نفسها يستثمر الإنسان تصوراته عن الهدف من استعمالها والراحة المرجوة منها وجمالها؛ والإنسان بالتالى يستثمر نفسه في هذه الأشياء بطريقة ما، ونحن محاطون بالأشياء - بداية من أقرب الأدوات اليومية لنا ؛ مثل : السرير والكرسى، وأوانى الطعام والغسيل والملابس والآلات اليدوية، ووصولا إلى المنازل والقرى والمدن والشوارع والسيارات والسفن؛ ومن هنا تعكس الأشياء بالنسبة للإنسان صورة عن نفسه هو، تذكره بنفسه وبماضيه وبأسلافه إلخ... إن عالم الأشياء الذى يعيش فيه الإنسان يتضمن فهرسا للزمن يشير فى ارتباطه بالحاضر إلى طبقات مختلفة من الماضى.

٣ - اللغة والاتصال (Sprache und Kommunikation) الذاكرة القائمة على الاتصال (الذاكرة الاتصالية - Das kommunikative Gedächtnis) وحتى اللغة والقدرة على الاتصال والتفاهم مع الآخرين لا يطورهما الإنسان من داخله؛ أى أنها لا تخرج منه، وإنما تنشأ اللغة وينشأ التفاهم عند الإنسان بالتبادل مع الآخرين؛ أى بالأداء الجماعى المشترك الدائرى أوالمنعكس لكل من الداخل والخارج. فالتفاعل يكون بين الإنسان والمجموعة والعكس، ومن خلاله تكون القدرة على التواصل مع الآخرين.

(٢٠) راجع الكتب التالية: La violence et le sacre, Paris 1972; Des choses cachees depuis la fondation du monde, Paris 1978, dt. Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983' Le bouc emissaire, Paris 1982.

فمصطلحات؛ مثل: الوعي والذاكرة عند الإنسان الفرد؛ هي مصطلحات لا يمكن تفسيرها من منظور علم نفس الفرد أو علم وظائف الأعضاء الفردي، وإنما تتطلب تفسيرا "منظما" يضع في اعتباره – قبل كل شيء – تفاعل الفرد مع الآخرين؛ لأن الوعي والذاكرة يتكونان داخل الإنسان الفرد فقط من خلال اشتراكه في مثل هذه "التفاعلات" مع الآخرين. وليس هنا الموضع المناسب للاستطراد في هذا الجانب؛ لأنه سيكون لنا عود إلى هذا الجانب في سياق الحديث عن "نظرية الذاكرة" عند "موريس هالبفكس Maurice Halbwachs".

٤ – توارث المعنى الحضاري، أو ما يُعرف باسم "الذاكرة الحضارية" Das kultu: relle Gedächtnis تمثل الذاكرة الحضارية مكانا أو إطارا تلتقي فيه كل المجالات الثلاثة المذكورة أعلى بشكل انسيابي بصورة أو بأخرى. فمثلا في الذاكرة القائمة على التقليد: إذا أخذت الأفعال الروتينية التقليدية (القائمة على التقليد) طابع "الشعائر أو الطقوس"، بمعنى أنه إذا اكتسبت الأفعال بجانب الغاية الموضوعة لها معنى ومغزى حضاريا إضافيا؛ يكون المرء بذلك قد تخطى نطاق الذاكرة القائمة على التقليد، ودخل نطاق "الذاكرة الحضارية"؛ فالشعائر والطقوس تدخل في نطاق الذاكرة الحضارية؛ لأنها تمثل صورة من صور توارث واستحضار المعنى الحضاري. وينطبق الشيء نفسه أيضا على الأشياء (نطاق ذاكرة الأشياء)، عندما تتعدى مجرد الإشارة إلى الغاية الموضوعة لها إلى مغزى حضاري آخر: فالرموز والأيقونات والتصاوير؛ مثل : الألواح التذكارية وشواهد القبور والمعابد والأصنام ... إلخ كلها أشياء تعدت نطاق "ذاكرة الأشياء" ، وذلك لأنها تجعل فهرست الزمن والهوية المفهوم منها ضمنيا صريحا بارزا. وقد أطلق "أبي فاربورج" على هذا الجانب من الذاكرة اسم "الذاكرة الاجتماعية" وجعل من هذا المصطلح مركزا لأبحاثه حول هذا الموضوع. أما بالنسبة للنطاق الثالث: نطاق اللغة والاتصال أو "الذاكرة الاتصالية"، وبالنسبة للسؤال: إلى أي مدى وبأي قدر يمكن أن ينطبق ما قلناه على هذا النوع من الذاكرة أيضا؟ وما هو الدور الذي تلعبه الكتابة في هذا الصدد ؟ هذه الأسئلة هي في الواقع الموضوع الحقيقي لهذا الكتاب.

وأريد هنا من أجل إلقاء بعض الضوء على موضوع الكتاب أن أعود قليلا إلى الخلف وأذكر طرفا من تاريخ نشأة قضية بحثنا هذا: في نهاية السبعينيات تشكل فريق

عمل من علماء الحضارة ، شمل متخصصين فى دراسات العهد القديم وفى علم المصريات وعلم الأشوريات، وعلم فقه اللغات القديمة وعلم اللغة والأدب، واجتمع كل هؤلاء المتخصصون لبحث ما يسمى ب"حفريات النص"[٢١]، وكان الاهتمام ينصب بالتحديد على حفريات النص الأدبى. وكانت مثل هذه القضايا تعالج آنذاك بطريقة نظرية تجريدية بحتة ، فكان الشعار الذى رفعه هذا الفريق هو: البعد عن المفاهيم النظرية المجردة، وهذا فى اتجاهين: فى اتجاه العمق الزمنى وفى اتجاه المسافة أو البعد الحضارى، وكانت ثمرة هذه الأبحاث أن خرجت عدة أجزاء تحت عنوان: "حفريات علم الاتصال الأدبى"[٢٢] ، ومنذ أول اجتماع لفريق العمل هذا حول موضوع: "الشفاهية والكتابة" برزت أثناء النقاش الظواهر والقضايا التى جعلت مصطلحا مثل مصطلح "الذاكرة الحضارية" مقبولا وقريب التناول. وكان النقاش ساعتها يدور حول مفهوم النص ... النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الحضارية. وفى هذا السياق عَرَّفَ اللغوى الشهير "كونراد إيليش" النص بأنه "إخبار قائم أصلا، ولكن يتم استئنافه من جديد فى إطار "موقف مطول" :أى أن النص فى واقع الأمر ليس وليد اللحظة التى ينشأ فيها، وإنما هو إعادة صياغة لأفكار حضارية موجودة منذ الأزل، فالمنشأ الأساسى للنص هو مركز الإرسال الأولى له[٢٣].

ومن مصطلح "الموقف المطول" نفسه الذى أنشأه "كونراد إيليش" تطور فيما بعد ما أسميته أنا والسيدة أليدا أسمن - بالاستناد إلى أفكار "جيريجى لوتمان" [٢٤]

(٢١) قارن هنا العنوان الذى اختاره الفيلسوف الفرنسى المعاصر "ميشيل فوكو" (١٩٢٦ - ١٩٨٤م) لكتابه المعروف "حفريات المعرفة". (المترجم)

(٢٢) Archäologie der literarischen Kommunikation.

(٢٣) قارن: إيليش (Konrad Ehlich) ١٩٨٣م (المؤلف). كونراد إيليش كان أول علماء اللغة المتخصصين فى علم "لغويات النص - Textlinguistik" الذى أطلق تعريفا للنص يخرج عن النطاق الضيق للتعاريف المألوفة فى علم اللغة، والتى تراعى فى تعريفها للنص الجانب الكتابى فقط، بل استطاع "إيليش" أن يدخل فى تعريفه للنص الجوانب الحضارية، النص على أنه إخبار يستأنف من جديد فى داخل موقف حضارى مطول. (المترجم)

(٢٤) جيورجى لوتمان (Jurij Lotman) ١٩٢٢ - ١٩٩٣م من مشاهير علم "السيميوطيقا" الروس، وهو صاحب مدرسة "تارتو"، والتى كانت بجانب مدرسة "موسكو" من المراكز الرئيسية للأبحاث السيميوطيقية فى الاتحاد السوفيتى سابقا. تركزت أبحاث "لوتمان" حول سيميوطيقا الأدب والفيلم والحضارة. وقد ترك "لوتمان" أثرا كبيرا على الكثير من العلماء الغربيين فى مجال "سيميوطيقا الحضارة - Kultursemiotik". (المترجم)

وعلماء الحضارة الآخرين - باصطلاح "الذاكرة الحضارية"[٢٥]، وما يعنيه مصطلح "الذاكرة الحضارية"، يمكن وصفه بأيسر الطرق فى اصطلاح فنى تقنى. إن تطويل "الموقف الاتصالى" (على مدى تاريخ الحضارة الواحدة) يتطلب وجود إمكانيات للتخزين المرحلى الخارجى، ولحفظ المعلومات الحضارية خارج الموقف الاتصالى نفسه، فنظام الاتصال داخل أية حضارة لابد أن يطور لنفسه " نطاقا خارجيا" يمكن أن يتم فيه تخزين المعلومات والأخبار الحضارية أو ما نطلق عليه "المعنى الحضارى"[٢٦]، وأيضا يمكن أن تُحفظ فيه الصور والأشكال التى يتم بها هذا التخزين (وهو ما نسميه بالشفرات أو الكودات الحضارية)، وعملية التخزين نفسها، ومن ثم عملية استدعاء المعلومات الحضارية مرة أخرى، وهو ما يُعرف بعملية "الاستعادة المعلوماتية ."retrieval [٢٧] فوجود هذا "النطاق الخارجى" أمر ضرورى لتخزين جميع العمليات الحضارية، وهذا يتطلب- بالتالى- وجود أطر مؤسسية، ووجود مؤسسات حضارية تقوم على هذا، ووجود نوع من التخصص فى هذا المجال، وأيضا - فى الحالات العادية - وجود نظم تدوينية، يتم فيها تسجيل المعلومات الحضارية؛ مثل: "الكتابة عن طريق العقد" (Knotenschnüre) ونظم التدوين عن طريق الأحجار التى كانت تستخدمها بعض القبائل البدائية - كما فى أستراليا - وتعرف هذه النظم باسم "chringas"، وأحجار العد (Zählsteine)، ثم أخيرا الكتابة[٢٨]. ويحضرنى فى هذا الصدد أن "كونراد

(٢٥) راجع "أليدا أسمن" و "يان أسمن" ١٩٨٨م ، وقارن أيضا: "يان أسمن" ١٩٨٨ .

(٢٦) Kultureller Sinn.

(٢٧) يصنف "لويروا-جورهان" ١٩٦٥م تحت مصطلح "تخزين خارجى" كل التطور التقنى الذى يقوم على عملية التخزين الخارجى للمعلومات من أجل الاحتفاظ بنظام الاتصال بين البشر ، ومن أجل القدرة على استعادته ، ويشمل هذا التطور كل ما شهدته البشرية من تقنيات فى مجال التدوينية والحفظ، بداية من الأدوات البدائية لحفظ المعلومات ووصولا إلى الكتابة من علب "النوتات الكتابية" و"البطاقات المخرمة" إلى "الكمبيوتر"، وقد وصف "جورهان" كل هذه الأشياء تحت بند "الذاكرة الخارجية - memoire exteriorisee" ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٥م واعتبر أن حامل هذه الذاكرة ليس هو الفرد، وليس هو "الجنس" أو "السلالة" - كما فى حالة الحيوان ، وإنما جعل صاحب هذه الذاكرة هى "المجموعة العرقية - la collectivite ethnique".

(٢٨) Knotenschnüre هي طريقة من طرق الكتابة البدائية، كانت معروفة عند بعض قبائل الهنود الحمر؛ مثل قبائل "الإنكا" ، وهى عبارة عن شد "عقد" مختلفة على أحبال وخيوط، وكان يصطلح على هذه العقد، بحيث إن كل عقدة كانت تفيد رمزا كتابيا أو رقما معينا، وهكذا تتم طريقة الكتابة عندهم، تماما مثل الكتابة بالحروف والرموز فى مراحل تطورها المتأخرة (المترجم). وال" churingas هى: أحجار تستخدمها بعض القبائل الاسترالية البدائية فى أغراض التدوين. (المترجم)

إليش" استخدم في محاضرته (المذكورة) شرائح "دياس – slides" مصوراً عليها خطوط "الكاكولى"، الخطوط السومرية القديمة، وقد نشأت الكتابة فى جميع الحضارات الكتابية من مثل هذه الأنظمة التدوينية القديمة، والتى – أى الأنظمة التدوينية – نشأت بدورها كضرورة وظيفية تابعة " للموقف الاتصالى المطول" للحضارة على مدى تاريخها، وكحاجة ملحة لعملية التخزين المرحلى للمعلومات الحضارية فى هذا "النطاق الخارجى"، ويتم هذا التخزين – كما قلنا – فى شكل محطات على امتداد تاريخ الحضارة، وهناك ثلاثة مجالات أو ثلاثة أطر وظيفية تعتبر من المجالات المميزة التى تجرى فيها عملية التخزين هذه وعملية التمثيل الرمزى للمعنى الحضارى؛ هى الاقتصاد (ومن أمثلة هذا العدادات البدائية " Zählsteine" التى كانت تستخدم فى حضارات الشرق الأدنى القديمة)، والهيمنة والقوة السياسية (ومثالها حضارة مصر القديمة) ، والأساطير المؤكدة للهوية (ويمكن أن نسوق كأمثلة عليها الأساطير الأسترالية القديمة؛ مثل الأحجار المقدسة، التى كانت تقدسها بعض القبائل الأسترالية القديمة "churingas"، والخطوط الكتابية الخاصة بالأغانى عند هذه القبائل أيضا) "songlines" . وتعتبر هذه المجالات الثلاثة من المجالات المميزة لدورة وتداول المعنى الحضارى.

وقد أتاح اختراع الكتابة إمكانية حدوث تحويل ثورى شامل "للنطاق الخارجى" للاتصال الحضارى، (وهو النطاق نفسه الذى قلنا عنه إنه يتم فيه تخزين جميع المعلومات الحضارية)، وقد حدث هذا التحويل بالفعل فى أغلب الأحوال، وفى أغلب الحضارات المكتوبة. ويمكن أن نلاحظ هذا بوضوح: ففى مرحلة "ثقافة الذاكرة البحتة" أو فى مرحلة "نظم التدوين قبل الكتابية" يبقى المخزن المرحلى والمخزن الخارجى لعملية الاتصال الحضارية مرتبطين ارتباطا وثيقا بنظام الاتصال نفسه: أى أن مخزن المعلومات الحضارية يسير فى خط متوازٍ أو على مسافة تاريخية واحدة مع عملية الاتصال نفسها؛ فالذاكرة الحضارية فى هذه الحالة تتطابق – إلى حد كبير – مع ما تتداوله المجموعة من معنى حضارى؛ بحيث إنه لا تكون هناك مسافة زمنية تفصل بين الذاكرة الحضارية، وبين ما هو متداول بالفعل من معان حضارية داخل المجموعة. أما مع دخول الكتابة – بأضيق معانى الكلمة – فقد أتيحت إمكانية استقلال، بل وتعقيد هذا " النطاق الخارجى" لعملية الاتصال. وفقط الآن – وفى ظل مثل هذه الظروف

وحـدها – تنشـأ الذاكـرة ؛ وهـي ذاكـرة تتـجـاوز- بطريقـة أو بأخـرى- أفق المعنى الحضارى المتداول والمتوارث داخل مدة تاريخية بعينها، وتتعدى أيضا حدود نطاق عملية الاتصال نفسها، تماما كما أن الذاكرة الفردية تتعدى حدود نطاق الوعى عند الأفراد، فالذاكرة الحضارية تغذى التراث، و تغذى عملية الاتصال، ولكنها لا تذوب فيهما. وهذا التفسير وحده هو الذى يوضح لنا لماذا تحدث فى الحضارات انكسارات تراثية وانقطاعات معرفية وصراعات وتجديدات وانتكاسات رجعية وثورات . فكل هذه الأشياء ما هى إلا اقتحامات واختراقات قادمة من الجانب الآخر، من الناحية الأخرى للمعنى الحضارى الذى يتم تداوله بالفعل داخل مرحلة تاريخية معينة. هذه الأشياء ما هى إلا عودة ولجوء إلى معانٍ منسية، معانٍ كامنة خلف المعنى الحضارى المتداوَل بالفعل داخل المجموعة، تأتى هذه الاختراقات والاقتحامات فى شكل استعادات للتراث، فى شكل عودة الشيء المكبوت ، هذه هى الديناميكية التى تميز الحضارات المكتوبة، والتى دفعت فيلسوف الحضارة الشهير "كلود ليفى- شتراوس – Claude Levi-Strauss" أن يطلق عليها – أى الحضارات المكتوبة- مصطلح "المجتمعات الساخنة"[٢٩]، هذه المجتمعات كونت ذاكرة حضارية، وكان للكتابة دور كبير فى حفظ هذه الذاكرة، والاقتحامات والاختراقات التى تحدث فى الحياة اليومية ما هى إلا معان محفوظة أصلا فى الذاكرة الحضارية ، لكنها تستعاد مرة أخرى فى وقت من الأوقات، وتظهر فى شكل ثورات أو انتفاضات...إلخ، وكما هى الحال مع كل الأدوات المعقدة، فإنه تنشأ فى حالة الكتابة أيضا جدلية بين التمدد والتقلص وإن كان هنا بصورة أقل وضوحا. فالسيارة، إذا نظرنا إليها على أنها نقل لجهاز الحركة الطبيعى عند الإنسان إلى العالم الخارجى- أى على أنها ترجمة خارجية للجهاز الحركى عند الإنسان- تفتح فى هذه الحالة إمكانات هائلة لتمدد القطر الحركى للإنسان، ولكنها تؤدى فى الوقت نفسه – فى حالة الإسراف فى استعمالها – إلى ضمور حركة الإنسان الطبيعية وتقليصها، والشيء نفسه ينطبق على الكتابة أيضا: فالكتابة باعتبارها ذاكرة خارجية تفتح إمكانات هائلة لاستدعاء المعلومات والأخبار المخزونة، ولكنها تؤدى – على الجانب الآخر – إلى ضمور

(٢٩) سوف يرد الكلام بالتفصيل عن هذه النقطة في سياق الفصل الأول من هذا الكتاب، فراجعه فى موضعه. (المترجم) .

فى كفاءة الذاكرة الطبيعية عند الإنسان، وهـذد المشكلة القائمة منذ عهد أفلاطون لا تزال تشغل علماء النفس حتى اليوم[٣٠] فإمكانات التخزين الخارجى للمعلومات الحضارية لا تؤثر فقط على الفرد؛ وإنما تؤثر فى المقام الأول فى المجتمعات أيضا، وفى عمليات الاتصال المكونة لها؛ إذ بنقل المعنى الحضارى إلى العالم الخارجي بالمفهوم السابق تنفتح جدلية من نوع آخر؛ وهى أن الصور الإيجابية الجديدة التى أتاحتها الكتابة للقدرة على التذكر ولإمكانية استرجاع المعلومات الحضارية من بطن آلاف السنين تقابلها على الجانب الآخر صور سلبية للنسيان الناشئ عن طريق استبعاد بعض المعلومات من عملية التخزين، ولكبت المعلومات الذى ينشأ بسبب التزوير والرقابة على المعلومات وإبادتها أو عن طريق إعادة كتابتها وتبديلها.

ولكى نستطيع وصف هذه الديناميكية الحضارية - المتمثلة فى الكتابة والتخزين من جانب وصور النسيان والاسترجاع من جانب آخر - وربطها بالتغيرات التاريخية التى حدثت فى تقنية نظم التدوين وفى سوسيولوجيا المجموعات صاحبة هذه الديناميكية، وفى الوسائل والأشكال التنظيمية التى تتم بها عملية التخزين نفسها، وفى التراث وتداول المعنى الحضارى ، لكى نصل إلى كل هذا، كان لزاما علينا أن نستخدم مصطلح "الذاكرة الحضارية". فبإيجاز: نحن فى حاجة إلى استخدام هذا المصطلح لأنه مصطلح جامع يشمل الإطار الوظائفى لكل المصطلحات التى تندرج تحته المرادفة ، والتى يمكن أن تُستخدم فى هذا الصدد؛ مثل مصطلح "تكوين التراث"، أو مصطلح "العلاقة بالماضى"، وأيضا مصطلح "الهوية السياسية أو التخيل السياسى". فمصطلح "الذاكرة الحضارية" مصطلح شامل لكل هذه المصطلحات. والذاكرة هنا "حضارية"؛ لأنها لا يمكن إدراكها ولا يمكن تحقيقها إلا بشكل مؤسسى؛ أى فى صورة مؤسسات حضارية متخصصة فيها - أى أنها "ذاكرة صناعية" يُنشئها الإنسان بشكل اصطناعى، وهى فى الوقت نفسه "ذاكرة"؛ لأنها تؤدى على مستوى الاتصال الاجتماعى الوظيفة نفسها التى تقوم بها الذاكرة الفردية على مستوى الوعى أو الشعور الفردى؛ ولذا فإن اقتراح "جانيك/مور Ganick/Mohr" (١٩٩٠م) باستخدام مصطلح "التراث" المألوف بدلا

(٣٠) انظر : « ف . هـ . بيكارا / ك .ج. سيزنجر /ك.ب.موتيش- F.H.Piekara - K.G. Ciesing "
.er - K.P.Muthin 1987

من المصطلح الاستعارى: "الذاكرة الجماعية"، هذا الاقتراح يؤدى فى النهاية إلى اختزال جميع الظواهر والديناميكيات الحضارية واختصارها فى مظهر واحد، هو مظهر "التراث"، تماما كما أن اختزال مصطلح "الذاكرة الفردية" وقصره فى مفهوم "الوعى أو الشعور الفردى" سوف يؤدى أيضا إلى الطريق المسدودة نفسها، ولا أريد هنا أن أثير جدلا حول المصطلحات. فمهما يكن الأمر- وأيا كان اسم المصطلح الذى يعبر عن هذا "النطاق الخارجى" للتراث ولعملية الاتصال الاجتماعية - فالمهم عندى فى النهاية هو اليقين بوجود هذه الظاهرة من أصلها - بصرف النظر عن تسميتها ، والمهم أيضا عندى هو اليقين بأن هذه الظاهرة تمثل حيزا حضاريا يلتقى فيه التراث مع الوعى بالتاريخ ومع "الديناميكية الأسطورية"[٢١]، ومع تعريف الذات[٢٢]، وأن هذا الحيز الحضارى يخضع - هذه النقطة مهمة جدا - للتغيرات والتطورات التاريخية المتعددة التى تطرأ على الحضارات، ومن بينها تلك التغيرات التى تظهر فى شكل عمليات تطور ناجمة عن تغيير فى تقنيات التدوين.

وفى بعض الحالات الخاصة قد يكتسب "حيز الذكرى الحضارية"، والذى يتجاوز- كما نعلم - مجال المعنى الحضارى المتوارث والمتداول فى مدة ما ويحتويه فى الوقت نفسه، قد يكتسب صلابة وتماسكا لدرجة أنه قد يتناقض مع الواقع الاجتماعى والسياسى للزمن الحاضر فى حضارة ما، وقد أطلقت مصطلحات مختلفة تصف هذه

(٢١) Mythomotorik، وهو مصطلح سوف يرد استخدامه بكثرة فى هذا الكتاب. والمقصود "بالديناميكية الأسطورية" هو قدرة "الأسطورة" على تكوين "الصورة الذاتية" والهوية للمجموعة داخل حضارة ما، وأيضا قدرة الأسطورة على اختراق نطاق التاريخ والحياة اليومية وقفز الأسطورة إلى أرض الواقع؛ بحيث إنها تساهم بشكل كبير فى تكوين هذا الواقع، بل وفى تحديد "الهوية" ككل. فالهوية الحضارية ما هى إلا نسيج من أساطير مختلفة وتخيلات وقصص وروايات حضارية وسياسية، تأخذ فى النهاية شكل الواقع، بل ويكون الإنسان مستعدا لخوض الحروب المدمرة من أجلها. وقصة تاريخ البشرية وتراكم هذا التاريخ فى شكل "التراث" الخاص بكل مجموعة على حده، ما هما إلا جزء من هذا النسيج "الأسطورى التخيلى" المعقد ؛ ومن هنا تظهر أهمية "جدلية التاريخ والأسطورة" وعلاقة التاريخ بالأسطورة، وهو موضوع نقاش وجدل فى مجال علم التاريخ الحديث، وسوف يرد الكلام بالتفصيل عن هذا الأمر فى سياق هذا الكتاب، فانظره فى موضعه. (المترجم)

(٢٢) Selbstdefinition

الحالة: فمثلا أطلق "ج. تايسن (G. Theiben)" على هذه الحالة مصطلح "الذكرى المضادة للحاضر"(٣٣) ، وسماها "م. إردهاى (M. Erdheim) "بالتراكيب ذات التباين التاريخى"(٣٤). والذى يحدث فى هذه الحالة هو أن الحاضر يتم اقتحامه من قبل بعض أشكال التذكر الحضارى المصطنعة وزائدة الجرعة، فالحالة التى أمامنا ما هى إلا نوع مما يصطلح عليه ب "فن تقوية التذكر" الحضارى(٣٥) بغرض إنتاج هذا "التباين الزمنى" مع الحاضر، بل والحفاظ عليه أيضا.

وسوف تركز دراستنا حول "الذاكرة الحضارية" على مثل هذه العمليات التى تشهدها المعانى الحضارية من تحول ونقل وارتفاع وتصعيد، وسوف نتعرض فى موضعه لقضية التغيرات الحاسمة التى تطرأ على "الآلية الرابطة"(٣٦) داخل المجتمعات. وهنا يهمنا فى المقام الأول أن نتناول مذهبين اثنين تعرضا لتلك التغيرات الخاصة بالآلية الرابطة للحضارات، وكان لهما شأوا بعيدا. ونريد هنا أيضا مواصلة النقاش حول هذين المذهبين؛ لأن تفسيرهما لهذه الظاهرة - حسب اعتقادنا - تفسير قاصر، لم يأت على كل جوانب هذه الظاهرة. الأول منهما يرجع إلى القرن الثامن عشر، وقد جعل منه "أ. فيبر"(٣٧) محورا لنظرية حضارية شاملة، ثم تلقفه منه "كارل

(٣٣) Kontrapräsentische Erinnerung.

(٣٤) Anachrone Strukturen.

(٣٥) Mnemotechnik.

(٣٦) Konnektive Struktur.

(٣٧) المقصود هنا هو "أرنولد فيبر - "Arnold Weber" عالم الاجتماع الألمانى وفيلسوف علم الحضارة (ليس "ماكس فيبر" الشهير) ، ولد فى مدينة "إرفورت" ١٨٦٨م ، ومات فى "هايدلبرج" ١٩٥٨م . عمل أستاذا لعلم الاجتماع وعلم الحضارة فى "براغ" ثم فى "هايدلبرج"، واشتهرت كتاباته عن علم اجتماع الحضارة ونظريات الاقتصاد، وتبنى فلسفة "أوزفالد شبينجلر" فى التاريخ والحضارة. وقد فرق "فيبر" بوضوح بين مفاهيم "حضارة - Kultur" و"مدنية - "Zivilisation"، وجوانب المجتمع. فجعل "الحضارة" تفيد كل الأنشطة الفكرية الإبداعية كالفنون والفلسفة والأساطير والدين، أما "المدنية" فتشمل كل العمليات العلمية، كالعلوم الطبيعية والتقنية وتوابعها الاقتصادية، أما "جوانب المجتمع" فتشمل كل التراكيب الاجتماعية وأشكال التنظيم السياسى والاجتماعى ومجالات التصرف والسلوك. غير أن "أ. فيبر" يرى أنه لا مانع من أن تتداخل كل هذه الأنشطة البشرية مع بعضها البعض، على اعتبار أنها كلها تقع داخل "مملكة العقل"، وقد تنبأ بطغيان "المدنية" على المجتمعات وتفكك كل الروابط التقليدية، بحيث يصبح الإنسان الحديث "بلا وطن". (المترجم)

ياسبرس"(٣٨) وصاغ منه صيغتة المحكمة المعروفة باسم "عصر المحور – -Achsen" zeit – بشرحه باستفاضة S.N. Eisenstadt"(٣٩)، ثم قام بعد ذلك "س. ن. أيزنشتات من ناحية المنظورات والتبعات الاجتماعية. ويرى هذا المذهب أن التغيرات التى تطرأ على الآلية الرابطة للحضارات تعود إلى مبادرات واستحداثات (Innovationen) تاريخية فكرية بحتة؛ أى ذات صلة وثيقة "بتاريخ الفكر"، قام بها بعض الأفراد فى تاريخ البشرية. إنها رؤى روحانية تحملها رغبة فى تأسيس إلهامى ووحى لنظم جديدة للحياة ، وفى تقديم تفسيرات جديدة لها، هذه الرؤى نقلها أفراد عظماء؛ مثل : "كونفوشيوس" ، و"لاوتسى" ، و"بوذا" ، و "زرادشت" ، و"موسى" ، و"النبيون" ، و"هومير" ، و"التراجيديون" ، و"سقراط" و"بيتاغورث" ، و"بارمنيديس" ، و"اليسوع عيسى"، والنبى

(٣٨) "كارل ياسبرس Karl Jaspers" فيلسوف وعالم نفس ألمانى، ولد فى مدينة "أولدينبورج" فى ١٨٣٣ م، وتوفى فى "بازل" (سويسرا) ١٩٦٩م . بعد دراسته الطب فى "برلين" و"جوتنجن" و"هايدلبرج"، وبعد عمله كمساعد طبيب فى المصحة النفسية "بهايدلبرج"، توجه إلى دراسة الفلسفة، وأصبح أستاذا لها فى جامعات "هايدلبرج" و"بازل". وسرعان ما لمع اسمه كفيلسوف وعالم نفس وأديب سياسى، وتدور فلسفة "ياسبرس" حول قضية "الموجود والممكن"؛ أى قضية الآفاق الممكنة للوجود، وقد تأثر كثيرا بكل من الفيلسوف وعالم الهيرمينويطيقا "ديلتى Dilthy" وعالم الاجتماع الشهير "ماكس فيبر- Max Weber" ، واتجه إلى الفلسفة الوجودية. المحور الذى تدور حوله أعماله هو قضايا "العالم – الروح – الإله" والعلاقة التى تربط هذه الثلاثية، كان "ياسبرس" يرفع دائما شعار: "ينبغى على الفلسفة والسياسة أن تلتقيا". (المترجم)

(٣٩) "عصر المحور أو زمن المحور" (Achsenzeit) و مصطلح اخترعه "كارل ياسبرس" وأطلقه بالتحديد على المدة ما بين ٨٠٠ و ٢٠٠ قبل الميلاد. وقد تميزت هذه الفترة بوجود الكثير من التجديدات والمستجدات فى مجال الفكر على مستوى العالم. كانت هذه الفترة بحق فترة انتقال "محورى" فى كل الحضارات؛ ففيها حدث الانتقال من "العالم القديم" إلى "العالم الجديد"، عالم الحضارات القائمة على الأسطورة إلى الحضارة الإنسانية العليا القائمة على أفكار البشر. فقد حدثت فى هذه المدة فى جميع الحضارات وفى وقت واحد تقريبا تغيرات وانقلابات فكرية ساعدت على الانتقال من "العالم القديم" إلى عصر "الحضارة الإنسانية العليا – Hochkultur"، عصر أوج الحضارات. فى الصين ظهر "كونفوشيوس و "لاوتسى"، وفى الهند ظهر "بوذا" ، وظهرت كتابات البراهمانية المعروفة باسم "أوبانيشادن"، وفى إيران ظهر "زرادشت"، وفى فلسطين ظهر "أنبياء العهد القديم" (إشعيا، إرميا، حزقيال، دانيال ...إلخ)، وفى اليونان كان هذا هو عصر الشعراء العظام والفلاسفة الكبار. و"عصر المحور" يمثل الانتقال من حالة الحضارة الواحدة إلى حالة الحضارة العالمية، حضارة البشرية. ويتميز هذا العصر: بنزع الأسطورة من التاريخ ، والتغلب على التراث، وتكوين وعى جديد عند الإنسان ، وإيجاد وجهة حضارية جديدة. (المترجم)

"محمد"، ثم جاءت الصفوات الفكرية من كل مجتمع وتلقفت هذه الرؤى وأطلقت لها العنان فى شكل تغيير شامل لكل جوانب الواقع.

أما المذهب الثانى ، وهو مذهب حديث جدا وينادى به فى أيامنا هذه بعض العلماء من أمثال عالم "اليونانيات" "إريك أ. هافيلوك – "Eric A. Havelock" وعالم الأنثربولوجيا "جاك جودى – "Jack Goody" وكذلك مجموعة كبيرة من منظرى "تطور الأفكار" (Evolutionstheoretiker) مثل : "نيكلاس لومان – "Niklas Luhmann" ، ومنظرى "وسائل التدوين الحضارى" (Medientheoretiker)مثل : "مارشال ماك لوهان Marshall MacLuhan"، ويرى هذا المذهب أن السبب وراء هذه التحولات والتجديدات وغيرها مما يشابهها من الظواهر راجع – قبل كل شىء – إلى تأثير التغييرات التى تطرأ على التقنيات التدوينية والإعلامية فى الحضارات؛ مثل استخدام الكتابة وفن الطباعة.

ورَأيْنا أن هذين المذهبين لهما الفضل : أولا فى لفت نظرنا إلى التغيرات التى تحدث فى داخل الحضارات، وأنهما كشفا فى الوقت نفسه عن سياقات مهمة فى هذه الناحية. غير أنهما من ناحية أخرى ينقصهما أن كل واحد منهما لم يراع بشكل كاف الأفكار والسياقات التى يبرزها المذهب الآخر؛ فالتفسير الذى يعتمد على تقنيات ، التدوين والإعلام يتعرض لخطورة أنه قد يرى كل هذه العمليات من منظور أحادى السبب، وأنه قد يختزل كل الأسباب التى وراءها فى سبب واحد؛ هو قدرية التدوين وجبرية التقنيات ، فى حين أن التفسير الفكرى التاريخى أغمض عينيه تماما أمام الأهمية المركزية للكتابة واستخدامها المتنامى فى "التراثات" الحضارية والمؤسسات الاجتماعية بشكل يدعو للدهشة.

وانطلاقا من كل هذه المسائل المعقدة تريد دراستنا الحالية أن تصل إلى مفهوم "الذاكرة الحضارية"، وذلك بوضع قضايا الحضارات الكتابية فى أفق أكبر– أفق "إعادة تركيب الزمن الحضارى" (المصطلح أنشأته "أليدا أسمن") من جانب، وأفق "التكوين الجماعى للهوية" والتخيل السياسى للجماعة من جانب آخر. وما سنخرج به من تغيرات فى الذاكرة الحضارية داخل هذا الأفق المتسع، سوف نحاول أن نطبقه على أربعة

أمثلة، واختيار الأمثلة الأربعة هذه لا يمثل نظاما بعينه ، وليس لأن هذه الحالات الأربع حالات نموذجية؛ بل نحن الآن هنا أمام بداية سلسلة مفتوحة، يمكن استكمالها بعديد من الدراسات الأخرى وبأى اتجاه. ولكنى حاولت - على أية حال - أن أبرز من خلال منظومة مصر القديمة وإسرائيل واليونان، وجنوحا إلى حضارات الخط المسمارى : سومر وبابل وآشور، حاولت أن أبرز عمليات التحول والتغيير المختلفة والمميزة التى طرأت على "الذاكرة الحضارية" بقدر ما أتيح لى من إمكانات.

القسم الأوّل

الأسس النّظرية

الفصل الأوّل

ثقافة التّذكّر

تقديم

فن الذاكرة وثقافة التذكر

إن مصطلح "فن الذاكرة" "ars memoria" أو "memorativa" من المصطلحات الثابتة والأصيلة في تراث الحضارة الغربية، ويعتبر الشاعر اليوناني "سيمونيدس" الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد أول من اخترع هذا المصطلح[٤٠].ثم قنن الرومان هذا الفن وأصلوه وجعلوه واحدا من خمسة أبواب في علم البيان، وورثته العصور الوسطى عن الرومان، ثم انتقل إلى عصر النهضة بعد ذلك. ويتلخص مبدأ "فن الذاكرة" كما أوضحه "سيشرون"[٤١] في كتابه "فن الخطابة - "De Oratore" (جزء ثان ٨٦ ، ٣٥١ - ٣٥٤) - "في أن يختار الإنسان أماكن معينة في الطبيعة، وأن يرسم من

(٤٠)"سيمونيديس" (Semonides) شاعر ومغنّي بلاط يونانيّ، ولد في ٥٥٦ ق.م. في إيوليس ومات في ٤٦٧ ق. م. في أكراجاس، كان يعيش في بلاط أثينا وتساليا، وترجع إليه نشأة "فنّ الذّاكرة" المرتبط بالأماكن، ويتميّز شعره بلغة عذبة جميلة، وقلّده كثير من الشّعراء. (المترجم) .

(٤١) "سيشرون" هو الخطيب والكاتب والسّياسي الرّوماني الشّهير، ولد في عام ١٠٦ ق.م. ومات مقتولا في عام ٤٣ ق.م. بعد أن تعلّم المحاماة في روما، انتقل إلى أثينا ورودوس وهناك حقّق شهرة كبيرة في مجال الخطابة. وخطبه معروفة، ومن أهمّ أعماله الّتي خلّفها "حول فنّ الخطابة"، و"حول الدّولة" و"عن القوانين". ومهّد في أعماله لفكرة الإمبراطوريّة الرّومانيّة، مستندا في هذا إلى أفكار اليونان. و"سيشرون" هو أول من أبدع لغة النّثر الفنّيّة في اللّغة اللاتينيّة، وكان بمثابة حلقة الوصل بين التّراث اليونانيّ والتّراث الرّومانيّ. (المترجم) .

الأشياء التى يريد الاحتفاظ بها فى وعيه صورا ذهنية، ثم تُربط هذه الصور الذهنية بالأماكن التى أُخذت عنها فى الطبيعة ؛ وبهذا تحفظ هذه الأماكن الترتيب والنظام الذى تكون عليه هذه المادة الذهنية، وتحل صورة الأشياء محل الأشياء نفسها، وقد فرق مؤلف "كتاب فن البلاغة المهدى إلى هيرينيوس"(Rhetorica ad Herennium) [٤٢] والذى يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد – وهو كتاب يعتبر من أهم النصوص عن "فن الذاكرة" فى العصور القديمة – بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة "طبيعية" ، وذاكرة "صناعية"، و"فن الذاكرة" المعنى هنا هو أساس الذاكرة "الصناعية". فبمعاونة الذاكرة "الصناعية" يستطيع الإنسان الفرد أن يستوعب كمًا هائلا من المعرفة، وأن يجعل هذه المعرفة فى وضع استعداد دائم، مثلا للاستخدام فى مجال الجدل البلاغى، وقد قامت عالمة الحضارة الإنجليزية "فرنسيس يتس" (Frances Yates)[٤٣] بجمع ومعالجة هذا التراث الضخم الذى امتد إلى عقود القرن السابع عشر وضمنته فى عمل أصبح الآن من الأعمال الكلاسيكية فى مجال علم الحضارة، وقد بُنيت على هذا العمل العظيم أبحاث عديدة؛ بعضها يرجع إلى العصر الحديث، والبعض الآخر لا يزال ينشأ فى أيامنا الحالية[٤٤].

غير أن ما نريد أن نجمله هنا – فى هذه الدراسة – تحت مصطلح "ثقافة التذكر" لا علاقة له من قريب أو بعيد "بفن الذاكرة" المشروح عند "فرنسيس يتس"، والذى يرجع إلى العصور القديمة، كما أسلفنا. "ففن الذاكرة" يختص بالإنسان الفرد ويزوده بآليات تساعده فى تدريب ذاكرته؛ أى أن الأمر هنا يتعلق بتمرين وتدريب قدرة فردية.

(٤٢) "كتاب فنّ البلاغة المهدى إلى هيرينيوس" هو كتاب فى فنّ البلاغة يعود إلى القرن الأوّل قبل الميلاد، مؤلّفه مجهول، وقد أهداه مؤلّفه إلى شخص يدعى "هيرينيوس"، وهذا الشّخص مجهول أيضا ، و"كتاب فنّ البلاغة" هذا ينسب فى التّراث إلى المؤرّخ والخطيب الرّومانىّ "سيشرون"، وقد روى الكتاب ضمن أعمال "سيشرون"، وإن كان "سيشرون" ليس هو المؤلّف الحقيقىّ. (المترجم).

(٤٣) "فرنسيس يتس – Frances Yates".

(٤٤) راجع: بلوم (Blum)، ١٩٦٩ ؛ و د. ف. أيكلمان (D. F. Eickelmann) ١٩٧٨ ؛ و أ. أسمن (A. Assmann) بالاشتراك مع د. هارت (D. Harth) ١٩٩١ – بصفة خاصّة القسم الثّانى من الكتاب، والذى يحمل عنوان "فنّ الذّاكرة وذاكرة الفنّ" ؛ وانظر أيضا أ. هافركمب (A. Haverkamp) و ر. لخمان (R. Lachmann) ١٩٩١ .

أما "ثقافة التذكر" – موضوع بحثنا – فهي – على العكس من هذا– تتعلق بالحفاظ على التزام اجتماعي فوق مستوى الفرد، هي مسألة حفاظ على هذا الالتزام الاجتماعي فوق حدود الفرد؛ ولذا فهي ترتبط بالجماعة. ففي ظل "ثقافة التذكر" يصبح السؤال المطروح هو: "ما هو الشيء الذي لا ينبغي لنا أن ننساه كمجموعة؟" فهذا السؤال يطرح نفسه صراحة بصورة أو بأخرى على كل مجموعة من المجموعات البشرية، ويحتل مركزها أيضا بصورة أو بأخرى، وأينما يكون هذا السؤال مركزيا في حياة مجموعة بشرية ما ومحددا لهويتها ولمفهومها عن نفسها، يجوز لنا في هذه الحالة أن نطلق مصطلح "مجتمعات أو تجمعات ذاكراتية"(٤٥) "فثقافة التذكر" ترتبط "بالذاكرة التي تؤسس للجماعة".

على النقيض من "فن الذاكرة" والذي يمثل اختراعا من العصور القديمة – وإن كان لا يمكن اعتباره ظاهرة فريدة خاصة بالحضارة الغربية وحدها – فإن "ثقافة التذكر" تعتبر ظاهرة عالمية ؛ إذ من الصعب تصور وجود جماعة اجتماعية لا توجد لديها صور من "ثقافة التذكر" ، حتى وإن كانت هذه الصور في أضعف أشكالها؛ لهذا فإنه لا يمكن كتابة تاريخ " ثقافة التذكر" بالطريقة نفسها التي استطاعت بها "فرنسيس يتس") أن (Frances Yates) تكتب تاريخ " فن الذاكرة". وأقصى ما هو ممكن هنا، هو أن نستطيع إبراز بعض الاتجاهات العامة لهذا التاريخ، ثم محاولة توضيح ذلك باستخدام بعض الأمثلة التي يتم اختيارها بطريقة عفوية إلى حد ما. على أية حال ، يميل المؤلف هنا إلى منح شعب معين مكانة في تاريخ "ثقافة التذكر" – بالرغم من عالمية الظاهرة – تشبه المكانة نفسها التي يحتلها اليونانيون(٤٦) في مجال "فن الذاكرة": هذا الشعب هو

(٤٥) " Erinnerungsgemeinschaften " "هذا المصطلح قد يكون غريبا بعض الشيء"، وقد استعمله ب. نورا (P. Nora) في سياق تحقيقه لأعمال "موريس هالبفاكس" (Maurice Halbwachs) حول موضوع "الذاكرة" (انظر المراجع) . والمقصود بالمصطلح هو مجتمعات قائمة على الذاكرة وعلى "ثقافة التذكر". (المترجم)

(٤٦) راجع قصة الشاعر اليوناني "سيمونيديس" وقصة الصالة التي انهارت على رؤوس المدعوين وقتلتهم جميعا، وكيف أن "سيمونيديس" استطاع أن يحدد أصحاب الجثث، بعد انهيار الصالة، وقد كانت ملامحهم مشوهة تماما. إلا أن "سيمونيديس" استطاع تحديد الأشخاص عن طريق تذكره الأماكن التي كانوا يجلسون فيها. (المترجم) .

بنو إسرائيل؛ فعند بني إسرائيل أخذت "ثقافة التذكر" صيغة جديدة أصبحت فيما بعد حاسمة ومحددة لتاريخ الحضارة الغربية - وليس فقط لهذا التاريخ وحده - بالقدر نفسه على الأقل الذى حسم وحدد به "فن الذاكرة" القديم هذا التاريخ، فبنو إسرائيل تكونوا - كشعب - تحت ظل صيغة الأمر الإلهية: "تذكرى يا إسرائيل واحفظى الذكرى"، وبقي وجودهم فى التاريخ مرهونا بصيغة الأمر هذه[٤٧]. وهكذا أصبح بنو إسرائيل شعبا بمفهوم جديد ومختلف تماما عما سبقه من مفاهيم اخرى، أصبحوا شعبا بالمعنى المفخم للكلمة والنموذج الأول لمفهوم الأمة. لقد كتب عالم الاجتماع الشهير "ماكس فيبر" (Max Weber) والذى كان يتمتع - على النقيض من روح العصر الذى عاش فيه - بنظرة واضحة لما يحمله مفهوم "الشعب" من "معتقد دينى"، اليوم ربما سنقول "لما يحمله مفهوم الشعب من تخيل"، كتب يقول: "خلف كل النقائض العرقية تقف بشكل ما فكرة الشعب المختار، وكأنها فكرة طبيعية جدا" (فيبر ١٩٤٧، ٢٢١). وبهذا عبر "فيبر" عن فكرة، مؤداها أن بنى إسرائيل قد طوروا من مبدأ النقيض العرقي مع الشعوب الأخرى صورة يمكن أن نعتبرها نموذجا أو "نمطا مثاليا". فكل شعب ينظر إلى نفسه هكذا ، ويرى نفسه على طرف نقيض مع الشعوب الأخرى، يتخيل نفسه بشكل أو بآخر على أنه شعب مختار. هذه الفكرة التى دونت فى عصر ازدهار "القومية" يمكن اليوم فقط إدراك أبعادها الحقيقية بصورة جلية ؛ فقد نجم عن مبدأ "الاصطفاء والاختيار" عند بنى إسرائيل مبدأ "الذكرى"؛ لأن فكرة "الاختيار" لا تعنى شيئا آخر سوى الاضطلاع بكم كبير من الواجبات ذات الالتزام الصارم. ولا ينبغى - بأية حال من الأحوال - أن تقع فى طى النسيان؛ ومن هنا فقد طورت إسرائيل القديمة صورة رفيعة "مصعَدة" من "ثقافة التذكر" يمكن النظر إليها على أنها "صناعية" تماما بالمعنى نفسه الذى كان يعنيه "فن التذكر" فى العصور القديمة والذى ورد به فى كتاب "سيشرون" "فن البلاغة المهدى إلى هيرينيوس" (Rhetorica ad Heren-nium).

(٤٧) في مزمور الشّباط الّذى يحمل عنوان "ليخا دودى" ترد الكلمات "شامور وى ذاخور بى ديبور إيخاد"، والمعنى: "تذكّرى يا إسرائيل واحفظى الذّكرى فى وصيّة واحدة" (المؤلّف) . صيغة الأمر هذه ترد فى مواضع متفرّقة من سفر "التّثنية"، وسوف يرد الحديث عن كلّ هذا بالتّفصيل فى الفصل الخاصّ بإسرائيل من هذا الكتاب. راجع هذا الفصل في موضعه. (المترجم) .

العلاقة مع الماضي

ما يمثله المكان بالنسبة "لفن الذاكرة"، يمثله الزمان بالنسبة "لثقافة التذكر". بل ربما يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: كما أن "فن الذاكرة" يتبع مجال التعلم (بمعنى أن هناك شيئا يمكن تعلمه بمساعدة هذا الفن) فإن "ثقافة التذكر" تختص بمجال "التخطيط" و"بعث الأمل"، بمعنى أنها موجهة إلى المستقبل وتخطيطه، انطلاقا من تذكر الماضي. "فثقافة التذكر" تختص ببناء آفاق المعاني وآفاق الزمن الاجتماعية، أي بالنسبة للجماعة، وتعتمد "ثقافة التذكر" إلى درجة كبيرة – وإن كان ليس اعتمادا كليا – على صور الاتصال بالماضي. غير أن الماضي – وهذه هي فرضيتنا هنا – ليس موجودا بذاته، وإنما ينشأ أساسا في اللحظة التي ينسب الإنسان نفسه فيها إليه، ويتصل فيها معه. ومثل هذه الجملة قد تثير بداية الاستغراب. فما من شيء في الوجود يبدو أكثر طبيعية مثل نشأة الماضي: فالماضي ينشأ ببساطة عن طريق أن "الوقت" يمضي ؛ ولهذا يحدث مثلا أن "اليوم" يصير في الغد ماضيا، يُصبح جزءًا من الماضي ؛ "فاليوم" يُصبح عندئذ "أمس"، وهكذا ينشأ الماضي على نحو ما يبدو لنا. بيد أن المجتمعات تتصرف حيال هذا الأمر الطبيعي بطريقة مختلفة تماما. فهناك مجتمعات "تعيش ليومها فقط"، وتترك "اليوم" بعد ذلك يقع في براثن الماضي بلا أي أسف، ومثال ذلك ما ساقه "سيشرون" عن من صنفهم تحت مسمى "البربر"(٤٨)

(٤٨) المقصود "بالبربر" عند "سيشرون – Cicero" هم من يجهلون اللّغة اليونانيّة، الشّعوب غير اليونانيّة. وكلمة "بربر" تعني أصلا "الشّخص المتلعثم في الكلام"، الشّخص الّذي لا يفصح ولا يبين. وتحمل الكلمة في معناها "الشّخص غير المتعلّم، الهمجيّ". ثمّ أطلقت الكلمة عند "الرّومان" على كل الشّعوب الّتي كانت تعيش خارج نطاق دائرة الحضارة اليونانيّة الرّومانيّة؛ ومن هنا نشأت التّصوّرات السّلبيّة عن الشّعوب الأخرى، مع أنّ كلمة "بربر" تصف في واقع الأمر حالة في مقابل نمط حضاريّ معيّن. ففي علم الحضارة يوصف "بالبربر" الأطفال مثلا، الّذين ينشؤن داخل حضارة معيّنة ومع كلّ جيل، ولكنّهم في حاجة إلى تعلّم أنماط وصور هذه الحضارة الّتي ينشؤن فيها. "البربر" هنا ليسوا "همجا" بالمفهوم المناقض للحضارة، بل هم الأطفال الّذين في حاجة إلى تعلّم الحضارة ، فلا يوجد مقابل الحضارة حالة معيّنة مناقضة يمكن أن نطلق عليها "الهمجيّة"؛ بل يوجد فقط "الأطفال" الّذين يطلق عليهم اسم "البربر الصّغار"، والحضارات الأخرى. ولكن نظرا لأن كلّ حضارة تنطلق من نظرتها المركزيّة لنفسها في حكمها على الحضارات الأخرى ؛ لذا تبدو الحضارات الأخرى المخالفة للحضارة المعنيّة في نظر هذه على أنّها "همجيّة وبربريّة وغير حضاريّة"، =

والماضى يعنى فى هذه الحالة الزوال والنسيان. ولكن هناك مجتمعات أخرى تبذل كل ما فى وسعها وتُسخر كل ما لديها من طاقات كى تجعل "اليوم" أو الحاضر فى حالة دوام مستمر، وهناك وسائل مختلفة لهذا: مثل أن تجعل هذه المجتمعات جميع "خططها من البداية متسقة مع مبدأ الخلود" كما كان يفعل الرومان فى عهد "سيشرون"(٤٩) أو أن "تضع الغد دائما نصب عينيها"، كما كان يفعل ملوك القدماء المصريين، وأن " تولي كل مستلزمات الخلود جل اهتمامها". إن من ينظر بهذه الطريقة إلى "الغد" وهو لا يزال يعيش في "يومه"، لابد أنه سيسعى للحفاظ على "الأمس" من الضياع، ولابد أنه سيحاول تخليده عبر الذكرى. فالماضى أثناء تذكره تتم إعادة تركيبه وإعادة صياغته من جديد؛ أى أنه تتم إعادة تركيبه فى الذكرى. وبهذا المعنى قصدنا فرضيتنا السابقة بأن الماضى ليس موجودا بذاته ، وإنما ينشأ بالقدر نفسه الذى ينسب الإنسان نفسه إليه به ويتصل به معه، وبهذين المفهومين: مفهوم "ثقافة التذكر" ومفهوم "العلاقة مع الماضى" نريد أن نحدد هنا الخط الرئيسى لهذه الدراسة، وأن نرسم فى الوقت نفسه حدا فاصلا بين ما نحن بصدده هنا من "ثقافة التذكر" وبين ما يندرج تحت مجموعة موضوعات "فن الذاكرة" على الجانب المقابل.

ولكى يتصل الإنسان بالماضى، لابد أن يكون الماضى حيا فى الشعور. وهذا يفترض وجود شرطين:

أ - ينبغى ألا يكون الماضى قد انمحى تماما: بمعنى أنه لابد من وجود شواهد ودلائل من هذا الماضى.

ب - وأن هذه الشواهد لابد أن تظهر اختلافا مميزا لها - أى من طبيعتها - مع الحاضر - "اليوم".

أما الشرط الأول، فمفهوم من نفسه. والشرط الثانى فيمكن للإنسان أن يلمسه

= وهذه النّظرة المركزيّة غير الفاحصة هى الّتى أدّت إلى الوضع الحالي الّذى تتصارع فيه الحضارات ويزعم فيه أفراد كل حضارة أنّهم أفضل من غيرهم، لمجرّد الاختلاف فى النّمط الحضارىّ ، وهناك كتابات كثيرة غذّت- للأسف- هذا الاتّجاه الخاطئ الّذى ورثته البشريّة منذ أزمان بعيدة. (المترجم) .

(٤٩) سيشرون: فنّ الخطابة، الجزء الثاني ١٦٩/٤٠.

بأوضح صورة فى ظاهرة تحول اللغة. فالتحول سمة من السمات الطبيعية فى حياة اللغة؛ إذ لا توجد لغات طبيعية حية لا يصيبها التحول، وهذا التحول "يتسلل تدريجيا إلى اللغة"، بمعنى أن متكلميها لا ينتبهون فى الغالب إليه ولا يدركونه هكذا؛ لأنه يتم فى إيقاعات بطيئة جدا. ويبدأ إدراك التحول فى اللغة فقط عندما تكون هناك مراحل لغوية قديمة قد تم حفظها تحت ظل ظروف معينة، بأن تُحفظ "كلفات خاصة" فى الطقوس الدينية مثلا، أو كلفات لنصوص معينة تتوارثها الأجيال وتنقل من جيل إلى جيل بصيغتها الحرفية، مثل النصوص الدينية، وعندما يكون الاختلاف بين المرحلة اللغوية المحفوظة بالشكل السابق وبين اللغة المنطوقة كبيرا بدرجة، بحيث يمكن النظر إليها على أنها لغة مستقلة وليست مجرد نمط من أنماط التعبير اللغوى المألوف. ومثل هذا الانشطار اللغوى يمكن فى بعض الحالات ملاحظته حتى فى النقل الشفهى للغة. وطبيعى أن يظهر هذا الانشطار اللغوى فى الحضارات الكتابية دون غيرها، ويحدث هذا بالتحديد: عندما يصبح من الضرورى تعلم النصوص الدينية أو النصوص الكلاسيكية أو كلاهما معا فى حصة الدرس تعلما خاصا بهما(٥٠).

إن الاختلاف بين القديم والحديث يمكن أن يكون ناتجا عن عوامل أخرى كثيرة ، ويمكن ملاحظته على مستويات أخرى تختلف تماما عن المستوى اللغوى، فأية فجوة متعمقة تحدث داخل التراث، وأية قطيعة غائرة تعترى عملية التواصل داخل مجتمع ما يمكن أن تؤديا إلى نشأة الماضى، ويحدث هذا بالتحديد عندما تطرأ الحاجة للبحث عن بداية جديدة بعد قطيعة كهذه. فالبدايات الجديدة، والنهضات التى تشهدها المجتمعات وعصور الإصلاح تأخذ دائما شكل العودة والرجوع إلى الماضى. فبقدر ما تكون مصوبة نحو المستقبل، تحاول أن تفتح آفاقه، بقدر ما "تنتج" الماضى فى الوقت نفسه وتعيد تركيبه وتكتشفه. ويمكننا أن نوضح هذا بمثال أول "نهضة" شهدها تاريخ

(٥٠) قمت بشرح هذه الحالة على مثال مصر، انظر المؤلف فى ١٩٨٥ (المؤلف) ، وأيضا موقف اللغة العربيّة والانشطار اللّغوىّ الحادث فى العالم العربىّ مثال حىّ على هذا. فاللّغة العربيّة الفصحى لغة القرآن والشّعر فى عصوره الأولى يجب تعلّمهما فى المدارس كلغة خاصّة، ودون ذلك لن يستطيع الإنسان إدراك هذه اللّغة. (المترجم) .

البشرية: وهى النهضة "السومرية الجديدة" فى عصر "أور الثالث"[٥١]، والتى أخذت شكل "العودة" وإعادة التواصل "البروجراماتي" المنظم والشامل مع التراث السومرى القديم بعد مدة الاحتلال الأكادية على يد الملوك "السراجون"[٥٢](Sargonidenkönig) ومن الأمثلة القريبة منى – كأحد المتخصصين فى علم المصريات – مثال المملكة الوسطى فى مصر القديمة، والتى عاشت بعد هذا العهد بمدة قصيرة، وهذا المثال يعتبر فى سياقنا هذا ذا أهمية؛ لأن المملكة الوسطى كانت تنظر إلى نفسها على أنها "عصر نهضة". فالاسم البروجراماتى الذى أطلقه مؤسس الأسرة الثانية عشرة، "أمينيمحيت الأول"، على نفسه[٥٣]، وجعل منه "برنامجا" لحكومته، هو: "فهم مسفت – whm mswt" أى "معيد أو محى المواليد – Wiederholer der Geburten" ، وهذا الاسم لا يعنى فى الواقع شيئا آخر سوى كلمة "نهضة"[٥٤]. وقد استعار ملوك الأسرة الثانية عشرة أيضا

(٥١) الملك "أور الثالث" أحد ملوك الأسرة الثالثة الّتى حكمت فى مدينة "أور" فى بلاد ما بين النّهرين، ترجع الحفريّات موقعها إلى منطقة غرب البصرة الحاليّة (حوالى ١٥٠ كم) غربا، والأسرة الثّالثة حكمت فى "أور" فى المدة ما بين ٢٩٤٠ – ٢٠٤٧ ق. م. وشهدت مدينة "أور" فى عصر ملوك الأسرة الثالثة ازدهارا حضاريًا كبيرا، شهدت نهضة فى مجال العمارة وبناء معابد الآلهة، وقد تمّ العثور على حفريّات فى حالة جيّدة توثّق لهذا الزّمن. (المترجم)

(٥٢) الملوك "السّراجون – "Sargonidenkönige هم ملوك الأسرة الأكاديّة، الّذين حكموا فى أكاد، وأسّسوا مملكة كبيرة فى بلاد ما بين النّهرين، عاصمتها "أكاد". ومن ملوكهم "سراجون الأوّل"، المعروف "بسراجون الأكادىّ"، وقد حكم فى المدة بين ٢٢٣٥ – ٢١٨٠ ق.م. وسراجون الأوّل هو مؤسّس المملكة الأولى، وقام بحملات إلى سوريا وأشور، ثم تولّى بعده "سراجون الثّانى" ملك أشور وحكم فى المدة من ٧٢١ – ٧٠٥ ق.م. وهو مؤسّس مملكة "السّراجون"، الّتى جعلت من المملكة الأشوريّة الجديدة قوّة كبرى شملت مناطق وبلاد كثيرة. (المترجم) .

(٥٣) "أمينيميحت الأوّل" معناها بالهيروغليفيّة "آمون فوق قمّة الآلهة". و"أمينيمحت" هو الاسم الّذى أطلق على حكّام الأسرة الثّانية عشرة فى مصر على أنفسهم، وقد عاش "أمينيميحت" الأوّل فى المدة بين ١٩٩١ إلى ١٩٦٢ ق. م. (المترجم) .

(٥٤) الكلمة اللاّتينيّة " "Renaissance الّتى نترجمها بكلمة "نهضة" تعنى فى الواقع "إحياء أو إعادة ميلاد" (Wiedergeburt)، فى هذه الحالة إحياء تراث العلوم القديمة، تراث الإغريق والرّومان فى الحضارة الغربيّة. ومن هنا كانت هذه التّسمية الّتى أطلقها "أمينيميحت الأوّل" على نفسه. (المترجم). فى كتابه "معبد حقايب جزيرة فيلة. تاريخ معبد فى الضّواحى فى عصر المملكة الوسطى"، نشر فايدلبرج ١٩٩٤ ، برهن "ديتليف فرانكه – Detlef Franke" بتفصيل وبإقناع على تفسير اسم "حورس" للملك "أمينيميحت الأوّل"، وفى هذا دليل على العودة إلى الماضى. (المؤلّف) .

صورا وأشكالا من الأسرة الخامسة والسادسة[٥٥]، كما أنهم كانوا يقيمون الطقوس الدينية الخاصة بملوك العصور السابقة[٥٦]، ودونوا الموروثات الأدبية الخاصة بالماضى[٥٧]. واتخذوا من شخص الملك "سنفرو" مثالا لأنفسهم يحتذى به لملك عاش فى بدايات الأسرة الرابعة[٥٨]. بكل هذه الأنماط والصور استطاعوا أن يقيموا "المملكة القديمة" بمفهوم الماضى الذى تؤسس ذاكرته الثقة وتخلق الشرعية والسلطة والسيادة وروح الجماعة، وهؤلاء الملوك أنفسهم هم الذين دونوا فى نقوشهم الكتابية هذه النغمة الحماسية لفكرة الخلود التى سبق الحديث عنها أعلى.

وتعتبر تجربة الموت من أكثر الصور أصالة التى يتحتم فيها الفصل بين النسيان والتذكر، بين الزوال والاحتفاظ، فالموت يعتبر هنا بمثابة المشهد الأولى لتجربة الانفصال و"القطيعة" بين "اليوم" و"الأمس"، فعند نهاية الحياة وحدها، وعند توقفها نهائيا عن الحركة، تأخذ الحياة صفة الماضى التى يمكن عليها تأسيس "ثقافة للتذكر". ربما يجوز لنا أيضا أن نلمح هنا "المشهد الأولى" "لثقافة التذكر" على الإطلاق. فالفرق بين عملية التذكر الطبيعية لدى الفرد، أو التى يكتسبها بطريقة صناعية، أو حتى عملية التذكر المزروعة داخل الفرد – حين يلقى نظرة على حياته من فوق قمة شيخوخته – وبين "تذكار" ذويه والآخرين له بعد موته واستحضار ذكراه من قبلهم : هذا الفرق هو الذى يجعل العنصر الحضارى المميز للذكرى الجماعية هنا واضحا. فنحن نقول: الميت "يعيش" فى ذكرى ذويه، نقولها هكذا كما لو كان يعيش فعلا بين الناس، وكما لو كانت هناك مواصلة وجود لتلك الحياة يمارسه الميت بفعل قدرة خاصة، ولكن فى حقيقة الأمر نحن هنا أمام عملية إحياء وإنعاش لحياة هذا الميت يدين فيها الميت نفسه بالفضل

(٥٥) الأشياء القديمة الّتى استعارتها الأسرة الثّانية عشرة من الأسر السّابقة أمكن التّعرّف عليها والوقوف عليها عن طريق الحفريّات الّتى قام بها "ديتر أرنولدس – Dieter Arnolds" فى مقبرة القصر فى "ليشت".

(٥٦) "ريد فورد – Redford" ١٩٨٦ ، ١٥١ وما بعدها.

(٥٧) انظر المؤلّف فى ١٩٩٠ ، الفصل الثّانى.

(٥٨) "إ. جريفه – E. Graefe" فى ١٩٩٠ .

للعزيمة الأكيدة للجماعة ألا تتركه يقع فى أغوار النسيان، وأن تحافظ على انتمائه إليها كعضو فى الجماعة عن طريق تذكره، وأن تنقله معها إلى الحاضر الذى يتقدم باستمرار.

وأوضح تمثيل لهذا النمط من "ثقافة التذكر" هو ما كان سائداً عند نبلاء الرومان من عادة حمل صور وأقنعة ، تصور أسلافهم فى المسيرات الدينية العائلية (المصطلح اللاتينى لهذه التصاوير هو Persona° أى: الميت بشخصه)(٥٩) . ومما يسترعى الانتباه فى هذا الصدد- بصفة خاصة - هو ما كان متبعا عند القدماء المصريين من عادة التأسيس لثقافة التذكر هذه ليس بعد الموت فحسب، وإنما والإنسان لا يزال على قيد الحياة، والمعروف أن ثقافة التذكر هذه إنما فى الواقع توليها الجماعة لشخص قد قضى، بغرض تخطى القطيعة وسد الخرق الذى تسبب فيه الموت. فقد كان الموظف فى الدولة المصرية القديمة يبنى مقبرته بنفسه، ويأمر بنقش سيرة حياته فيها، ولكن ليس بمفهوم كتابة "مذكرات - Memoiren" وإنما بمغزى "تأبين" واستحضار سابق لذكرى ميت قبل أن يموت(٦٠).

إن حالة تذكر الموتى بوصفها أكثر صور "ثقافة التذكر" أصالة وأوسعها انتشارا تبرهن فى الوقت نفسه على أن الظواهر التى نحن بصددها هنا لا يمكن حصرها فى مصطلح "التراث" الدارج فى الاستعمال، وهذا لأن مصطلح "التراث" يحجب هذه "القطيعة" ويخفى هذا "الخرق" الذى يؤدى إلى نشأة الماضى ويبرز بدلا من هذا جانب الاستمرارية والتواصل والتقدم إلى الحاضر، وكأننا هنا أمام كتلة زمنية متواصلة لا قطيعة ولا خرق فيها. ما من شك فى أن جوانب عديدة مما أطلقنا عليه مصطلح "ثقافة التذكر" أو "الذاكرة الحضارية" يمكن أن نطلق عليها أيضا اسم "التراث" أو "النقل والتوارث"، ولكن مصطلح "التراث" أو "التوارث" يختزل هذه الظاهرة ويقصرها

(٥٩) هناك عادة مشابهة لمثل هذه العادة إلى حدٍّ كبير نشأت فى مصر القديمة : بعد عصر المملكة القديمة : حيث كانت تخرج فى المناسبات والمسيرات الدّينيَّة تماثيل خشبيَّة تصوِّر الأسلاف وموتى الأسر من وجهاء المجتمع. حول هذا الموضوع انظر: "هـ. كيس - H. Kees" فى ١٩٢٦ - ٢٥٣ وما بعدها.

(٦٠) لمزيد من التَّفصيل حول هذه النُّقطة، انظر المؤلِّف فى ١٩٨٣ ؛ وأيضا ١٩٨٧ .

على جانب "الاستقبالية" فقط، على جانب العودة إلى الماضى ولكن بالقفز فرق "الفجوات والانقطاعات" التى تحدث فى التراث، وليس هذا فقط ؛ فمصطلح "التراث" يختزل أيضا الجوانب السلبية لظاهرة "ثقافة التذكر" أو "الذاكرة الحضارية"، وهى جوانب: النسيان والتناسى؛ ولهذا فنحن فى حاجة إلى مصطلح يشمل كلا الاتجاهين. فالموتى وتذكارهم لا يتم "توارثهما"، أما كون الإنسان يتذكرهما، فهذه مسألة ارتباط وجدانى، مسألة تشكيل حضارى ومسألة عودة مقصودة إلى الماضى مجتازة فى هذا أية قطيعة وأية فجوة. وهذه العناصر ذاتها هى التى تحدد ملامح ما نصطلح عليه هنا باسم "الذاكرة الحضارية"، وتفرق فى الوقت نفسه بينه وبين وظيفة التراث والتوارث.

تركيب الماضى من المنظور الاجتماعى

موريس هالبفاكس

فى عشرينيات القرن الماضى طور عالم الاجتماع الفرنسى "موريس هالبفاكس" مفهومه عما اصطلح عليه باسم "الذاكرة الجماعية" (memoire collective)، وقد شرح وأسس هذا المصطلح فى ثلاثة من أعماله ؛ هى: "الأطر الاجتماعية للذاكرة"[٦١] (ظهر فى عام ١٩٢٥، وسيتم الاقتباس منه فيما يلى تحت رمز ١٩٨٥ أ)[٦٢] ، و"الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة. دراسة حول الذاكرة الجماعية"[٦٣] (وسيظهر فيما يلى

(٦١) Les cadres sociaux de la memoire

(٦٢) ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية "لوتس جيلدزتسر Lutz Geldsetzer" وظهرت هذه الترجمة لأول مرة فى سلسلة "نصوص اجتماعية"، الناشر "هـ. ماوس - H. Maus "وفر. فيرستنبرج - Fr. Fürstenberg" برلين / نويفيد ١٩٦٦ ، ثم نشره ر . هاينس - R. Heinz " فى عام ١٩٦٩ مناقشة مفصلة للكتاب (هذه الملحوظة من « جورج شتوتسل - Georg Stözel ") . قام « ج . نامر - G. Namer فى ١٩٨٧ بوضع تقريظ مفصل لنظرية الذاكرة عند هاليفاكس . انظر : ج . نامر ١٩٨٧ (المؤلف) ظهرت الترجمة الألمانية لهذا العمل بعنوان : « الذاكرة وأطرها الاجتماعية » ، فرانكفورت د١٩٨٥ . (المترجم)

(٦٣) La topographie legendaire des evangiles en terre sainte. Etude de memoire collective .

تحت ١٩٤١) ثم "الذاكرة الجماعية"[٦٤](١٩٥٠ ، وهذا الكتاب لم يُنشر فى حياة المؤلف وتعود نشأته إلى ثلاثينيات القرن الماضي، وسوف يُقتبس منه فيما يلي تحت: ١٩٨٥ ب)[٦٥]. وقد درس "هالبفاكس" في كلية الليسيه هنرى الرابع، على يد الفيلسوف "برجسون"، الذى يحتل موضوع "الذاكرة" في فلسفته مكانا رئيسيا (قارن: هـ . برجسون في ١٨٩٦)[٦٦]، ثم درس بعد ذلك عند "دوركهايم – Durkheim" وأخذ عنه مفهوم "الوعي الجماعي" الذى ساعد "هالبفاكس" كثيرا في التحرر من "ذاتية برجسون" وفلسفته الموجهة ناحية الفرد، ومكن "هالبفاكس" من وضع مفهوم للذاكرة يقوم على أساس أنها "ظاهرة اجتماعية"[٦٧]. وعمل هالبفاكس بادئ الأمر مدرساً لعلم الاجتماع في شتراسبورج، ثم انتقل بعد ذلك إلى السوربون. وفي عام ١٩٤٤، في الوقت نفسه الذى انتدب فيه إلى "الكوليج دى فرانس" ، اعتقله الألمان ونقل إلى معسكر تعذيب "بوخنفالد"، وهناك في يوم ١٦ /٣ / ١٩٤٥م لقى حتفه[٦٨].

(٦٤) La memoire collective. ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الألمانيّة أيضا بعنوان "الذاكرة الجماعيّة – "Das kollektive Gedächtnis، نشر فرانكفورت وشتوتجارت ١٩٦٧م . (المترجم)

(٦٥) حول بيبليوغرافيا كتابات "موريس هالبفاكس"، انظر: "ف. بيرنسدورف – W. Bernsdorf" (ناشر)، "القاموس العالمي لعلماء الاجتماع"، شتوتجارت ١٩٨٥ ، ٢٠٤ .

(٦٦) المقصود هنا بالتّحديد هو كتاب الفيلسوف "برجسون" المعنون "كنه الذّاكرة – Matiere et me-moire" والّذى ظهر فى باريس في عام ١٨٩٦م . (المترجم) .

(٦٧) يبدو أنّ الرّائد العربي والمفكّر المصريّ الكبير الدّكتور "طه حسين" والّذى كان أيضا تلميذا عند الأستاذ "دوركهايم" فى علم الاجتماع أثناء دراسته في باريس لابدّ وأن يكون قد صادف "موريس هالبفاكس" كزميل دراسة عند "دوركهايم"؛ حيث تتوافق سنوات كلّ منهما مع الآخر. ولكنّي لم أعثر على أيّة إشارة إلى "هالبفاكس" في أعمال "طه حسين"، وبصفة خاصّة في الأعمال الاجتماعيّة ، وربّما يرجع السّبب في هذا إلى أنّ موضوع الذّاكرة لم يكن موضوعا محوريًا بالنّسبة لطه حسين، كما هي الحال بالنّسبة لهالبفاكس ، وربّما يرجع السّبب أيضا إلى أنّ "هالبفاكس" نفسه بقي زمنا طويلا غير معروف، وطواه النّسيان تقريبا لأكثر من خمسين سنة بعد قتله على يد النّازيين الألمان في عام ١٩٤٥ . وفي الوقت الّذى بدأ فيه هالبفاكس يعود مرّة أخرى إلى الوجود وبدأت أعماله تلفت نظر المتخصّصين، كان أستاذنا الكبير الدّكتور طه حسين قد غادر عالمنا. نهضة أعمال "هالبفاكس" بدأت تقريبا في منتصف ثمانينيات القرن الماضي. (المترجم) .

(٦٨) حول سيرة حياة "موريس هالبفاكس"، قارن: "ف. كارادى – V. Karady" ١٩٧٢ .

١ - الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية

الفرضية الأساسية التى حافظ عليها هالبفاكس فى كل أعماله هى فكرته القائلة بأن الذاكرة تقوم على أساس اجتماعى، وليست على أساس فردى جسدى؛ فهو يغض النظر تماما عن الجوانب الجسدية، والعصبية ، وجوانب فيسيولوجيا المخ المتعلقة بالذاكرة[٦٩]، ويركز بدلا منها على أطرها الاجتماعية التى بدونها لا يتسنى للذاكرة الفردية أن تتكون وأن تعيش. هذه الأطر أطر رابطة داخل المجتمع، بمعنى أنها تربط الأفراد وذاكرتهم بعضهم ببعض، وتمثل القناة التى تسرى فيها الذاكرة. ويقول "هالبفاكس" فى هذا الصدد: "لا توجد ذاكرة ممكنة خارج تلك الأطر الرابطة التى يستخدمها الأفراد داخل المجتمع لكى يثبتوا بها ذكرياتهم ، ولكى يستعيدوها من جديد"(١٩٨٥ أ، ١٢١) فإذا نشأ إنسان فى عزلة تامة - بعيدا عن الناس - فلن تكون لديه ذاكرة ، هذه هى فرضية هالبفاكس ، والتى لم تصغ بمثل هذا الوضوح فى أى مصدر آخر. فالذاكرة تنشأ عند الإنسان مع بداية عملية انخراطه فى المجتمع وتموضعه فيه. صحيح أن الفرد هو وحده صاحب هذه الذاكرة، ولكن هذه الذاكرة تتحدد بالجماعة، ولهذا فإن مقولة "الذاكرة الجماعية" عند "هالبفاكس" ليست مقولة مجازية ؛ وإنما تفهم على سبيل الحقيقة. صحيح أن "الجماعات" فى حد ذاتها ليست لها ذاكرة، إلا أنها تحدد ذاكرة الأفراد التى يعيشون فيها. فالذكريات - حتى بما فيها أكثرها شخصية وخصوصية - تنشأ فقط عن طريق الاتصال والتفاعل فى إطار المجموعات الاجتماعية ؛ فنحن لا نتذكر فقط ما نعلمه عن الآخرين، بل نتذكر أيضا ما يحكيه لنا الآخرون ، وما يتم تأكيده لنا من قبل الآخرين على أنه شيء مهم وذو مغزى، وما ينعكس لنا منهم على أنه كذلك ، فنحن نعايش الأشياء بالنظر إلى الآخرين قبل كل شيء وبالتقابل معهم، نعايشها فى سياق أطر اجتماعية أخرى معطاة وموجودة سلفا تحدد لنا أهمية الأشياء ومغزاها؛ لأنه - كما يقول "هالبفاكس" - "لا توجد ذكرى بدون إدراك حسى" (١٩٨٥ أ، ٣٦٤).

(٦٩) وبالتّالى أيضا عن ثنائيّة الجسد والرّوح الّتى تميّز فلسفة "برجسون". قارن: "هـ. برجسون - H. Bergson" ١٨٩٦ .

إن مصطلح "الأطر الاجتماعية" الذى أدخله "هالبفاكس" يتلامس بطريقة تدعو إلى الدهشة مع نظرية "تحليل الأطر" التى طورها "إ. جوفمان – E. Goffmann" والتى تبحث فى التراكيب والنسق المعطاة سلفا من المجتمع، فى "منظومة" التجارب اليومية (جوفمان ١٩٧٧) فما يقوم به هالبفاكس فى كتابه "أطر الذاكرة" (١٩٨٥ ،أ) هو "تحليل للأطر" التى تحكم « عملية التذكر"، الأطر المعطاة مسبقا، تماما مثل تحليل جوفمان "للأطر" التى تحكم التجارب اليومية. وكلاهما – هالبفاكس وجوفمان – يستخدم المصطلحات نفسها ؛ لأن كلمة " cadres – أطر" التى فى مفهوم هالبفاكس تكون الذكرى وتثبتها، هى نفسها كلمة " frames" – أى أطر أيضا التى تنظم التجارب اليومية عند جوفمان ، بل إن هالبفاكس ذهب إلى أبعد من ذلك واعتبر أن "الجماعة" هى "الفاعل" الحقيقى للذاكرة والذكرى، وهى المنشئة لهما ؛ ولهذا اختلق مصطلحات مثل: "ذاكرة الجماعات" و"ذاكرة الأمة" بالمعنى الحقيقى. وهذه كلها تراكيب لغوية لا يخفى أن مصطلح "الذاكرة" فيها من السهل أن ينقلب إلى معنى مجازى[٧٠]. ونحن لسنا فى حاجة أن نتبع "هالبفاكس" حتى هذا الحد ؛ "فالفاعل" فى الذاكرة والذكرى يبقى – على أية حال – هو الإنسان الفرد، لا أية جماعة. ولكن يبقى أن نؤكد أن الإنسان هو الفاعل ولكن مع الاعتماد التام على "الأطر" الاجتماعية العامة التى تنظم عملية التذكر. والميزة التى تقدمها هذه النظرية هى أنها بجانب تفسيرها لعملية التذكر، يمكن فى الوقت نفسه أن تفسر لنا أيضا عملية النسيان. فإذا كان الإنسان أو المجتمع لا يستطيع إلا تذكر الأشياء التى يمكن استعادتها فى شكل ماض داخل الأطر الرابطة فى حاضر بعينه، فمعنى هذا أنه يتم نسيان تلك الأشياء التى فقدت أطرها الرابطة داخل هذا الحاضر نفسه [٧١].

وبتعبير آخر يمكن القول: إن الذاكرة الفردية تتكون داخل الإنسان عن طريق مشاركته فى عمليات الاتصال مع الآخرين، فهى وظيفة ناجمة عن ارتباط الإنسان بمجموعات اجتماعية مختلفة، بداية من الأسرة وانتهاء بالانتماء إلى الدين والأمة.

(٧٠) انتقد "ف. س. بارليت – "F. C. Barlett" استعمال مصطلح "الذّاكرة" فى كلّ هذه التّراكيب – وهذا فى معرض أفكار مشابهة لهذه هنا – انتقادا شديدا. قارن: بارليت ١٩٣٢ .

(٧١) سوف نناقش فى الفصل الخامس واحدة من حالات النّسيان الحضاريّ الّتى نتجت عن طريق تغيير فى الأطر الرّابطة داخل الحضارة.

فالذاكرة تعيش وتبقى بالاتصال داخل الجماعة. فلو انقطع هذا الاتصال، أو اختفت أو تغيرت "الأطر الرابطة" للواقع الذى يدور داخل المجتمع؛ فالنتيجة الحتمية ستكون هى النسيان[٧٢] . فالإنسان يتذكر فقط ما يتداوله فى الاتصال مع الآخرين، وما يمكن وضعه داخل "الأطر الرابطة" للذاكرة الجماعية (قارن هالبفاكس: ١٩٨٥ ، أ. الفصل الرابع "تحديد أمكنة الذكريات") فانطلاقا من موقف الفرد تتمثل الذاكرة على أنها تكتلا وتراكما ينتجان عن اشتراك الفرد فى كم متنوع من الذاكرات الجماعية، وانطلاقا من الجماعة تتمثل الذاكرة على أنها مسألة توزيع، على أنها مسألة معرفة تقوم الجماعة بتوزيعها فى داخلها - أى بين أفرادها، أما الذكريات نفسها فإنها تمثل كل على حده "نظاما مستقلا" تعضد وتساند عناصره بعضها البعض، وتحدد وتعرف بعضها بعضا، فى الفرد كما فى إطار المجموعة على حد سواء ؛ ولذا فقد كان من الأهمية بالنسبة لهالبفاكس أن يفرق بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، وحتى مع الإيقان بأن الذاكرة الفردية هى على طول الخط ظاهرة اجتماعية. فهى فردية بمفهوم أنها تمثل الالتقاء والارتباط الفريد الذى يحدث مرة واحدة بين الذاكرات الجماعية باعتبارها مكانا عاما تلتقى فيه الذاكرات الجماعية المختلفة المتعلقة بالجماعات وتتجمع فيه خيوطها الخاصة بها ، فهى ليست فردية بمفهوم الفردية العادى الذى نفهمه من هذا المصطلح، وإنما هى فردية بقدر أنها تمثل هذا الالتقاء اللحظى الفريد الذى يحدث بشكل خاطف عند الفرد، وإنما تبقى مضامينها ومعانيها اجتماعية عامة ملكا للمجموعة ككل - كما هى الحال دائما (قارن ١٩٨٥ ، ب. ص ١٢٧) الفردى - بالمعنى الدقيق للكلمة - هى الأحاسيس وحدها، وليست الذكريات؛ لأن "الأحاسيس ملتصقة بأجسادنا ومرتبطة بها ارتباطا وثيقا"، فى حين أن الذكريات بالضرورة "تضرب بجذورها فى أغوار فكر المجموعات المختلفة التى ننتسب إليها".

(٧٢) يقول "هالبفاكس" فى هذا الصدد: "السّبب وراء النّسيان هو اختفاء هذه الأطر أو جزء منها: إمّا لأنّ انتباهنا لم يستطع رصدها، أو لأنّها وجّهت فى اتّجاه آخر... فالنّسيان أو تشويه ذكريات بعينها يمكن تفسيره أيضا من واقع حقيقة أنّ هذه الأطر تتغيّر من مرحلة زمنيّة إلى أخرى" (قارن: هالبفاكس ١٩٨٥ أ. ٣٦٨) ؛ وبهذا المفهوم فليس التّذكّر وحده، وإنّما أيضا النّسيان يعتبر هو الآخر ظاهرة اجتماعيّة.

٢ - شخوص الذكرى (Erinnerungsfiguren)

بقدر ما يمكن للفكر أن يسلك مسلكا تجريديا، بقدر ما تسلك الذكرى مسلكا عينيا محسوسا؛ فالأفكار لابد أن تأخذ شكلا حسيا ملموسا، قبل أن تجد طريقها إلى الذاكرة وتصبح موضوعا لها. وهنا يحدث اندماج وثيق بين مفهوم الشيء وصورته. ويقول "هالبفاكس" في كتابه "الطبوغرافيا الأسطورية": "الحقيقة لابد لها وأن تتمثل في صورة حسية لحدث ما ، أو في هيئة شخص أو مكان ما لكي تثبت في ذكرى المجموعة" (قارن ١٩٤١، ١٥٧) وفي المقابل لابد لأي حدث - لكي يظل باقيا في ذاكرة المجموعة - أن يتشرب معنى ومغزى حقيقة مهمة بالنسبة لهذه المجموعة. فيذكر "هالبفاكس" في كتابه "أطر الذاكرة": "كل شخصية وكل واقعة تاريخية تتحول بمجرد دخولها هذه الذاكرة إلى عبرة، ، إلى مغزى وإلى رمز. إنها تكتسب معنى وتصبح عنصرا في النظام الفكري للمجتمع" (قارن ١٩٨٥، أ، ٢٨٩ وما بعدها) فمن هذه العلاقة المزدوجة بين مفاهيم الأشياء وبين صور إدراكها[٧٣] ينشأ ما نريد أن نصطلح عليه باسم "شخوص

(٧٣) مصطلحا "مفهوم الشّيء" و"الصّورة الّتي يتمّ إدراكه بها" يذكرّان كثيرا بمصطلحي "كانط - "الشّيء كمفهوم وكفكرة مجرّدة" (الشّيء لذاته) و"الشّيء كصورة إدراك" (المؤلّف). من المعروف أنّ "Kant الفيلسوف "كانط" يفرّق بوضوح بين "الشّيء" باعتباره مفهوما مجرّدا خالصا في العقل (الشّيء في حدّ ذاته)، وبين "الشّيء" باعتباره صورة إدراكيّة؛ أي الأشياء كما ندركها نحن من واقع تجاربنا ومعايشتنا لها. ويرى الفيلسوف "كانط" أنّ واقع "الشّيء في حدّ ذاته" يبقى مجهولا بالنّسبة لإدراكنا، هو أمر يتجاوز حدّ الإدراك. وبدلا من السّؤال عن "الشّيء في حدّ ذاته" يعني "كانط" بالسّؤال عن الظّروف والملابسات الّتي يتكوّن من خلالها "الواقع" في تجاربنا ومعايشتنا. وهذا لا يتأتّى إلاّ من خلال اعتبار أنّ عمليّة الإدراك هي عمليّة "معرفة تركيبيّة تفكيكيّة"، بمعنى أنّ "الواقع" الّذي نراه أمامنا ويتكوّن في وعينا وإدراكنا على أنّه كذلك ما هو إلاّ نوع من "التّركيب"، ما هو إلاّ عناصر "ركّبت" بعضها إلى بعض ونتج عنها هذا "النّسيج" الّذي نراه على أنّه "واقع". ومن هنا يرى الفيلسوف "كانط" أنّ "المعرفة" ممكنة فقط في إطار "الإدراكات" الخاصّة بنا، لا في مجال "الشّيء في حدّ ذاته"؛ لأنّ مجال " الشيء في حدّ ذاته" لا يمكن أن يقدّم لنا أيّة معرفة. موضوع المعرفة هو فقط "الإدراكات" الإنسانيّة ، وقد استفادت مدرسة "التّركيبيّة" الحديثة كثيرا من هذا التراث "الكانطي" في نظرتها إلى الواقع على أنّه مجرّد "تراكيب" أضيفت بعضها إلى بعض و"مونتاجات" تمّ نسج بعضها إلى بعض، حتّى تكوّن هذا "النّسج" الكبير الّذي نطلق عليه اسم "الواقع". (المترجم) .

الذاكرة"[٧٤]. ويمكن أن نحدد خصائص شخوص الذاكرة بصورة أقرب فى سمات ثلاث؛ هي: علاقتها المحددة بالمكان والزمان، وعلاقتها المحددة أيضا بمجموعة من البشر، وإمكانية إعادة تركيبها أو إنتاجها مرة أخرى كمنهج مستقل بها.

(أ) علاقة شخوص الذاكرة بالزمان والمكان

من طبيعة "شخوص الذاكرة" أنها تحتاج دائما إلى مكان محدد لكى تأخذ فيه شكلا ماديا وبالتالى تحقق نفسها فيه، كما أنها تحتاج إلى زمان محدد أيضا لكى تصير موضوعا فيه ، فهى بهذا المنظور تكون دائما محددة فى ارتباطها بالزمان والمكان، وإن كان الزمان والمكان هنا ليسا بالضرورة أن يفهما دائما بالمعنى التاريخى الجغرافى. واعتماد الذاكرة الجماعية على توجيه محدد - مكانيا كان أو زمنيا - يخلق نقاط تبلور، تتبلور فيها المعانى "الذاكراتية". فمضامين الذكرى تحمل معنى الزمن فى اتجاهين: فمن جانب أول عن طريق تعلقها وارتباطها بأحداث موغلة فى القدم ، أو أحداث بارزة فى الماضى، ومن جانب ثان عن طريق الإيقاع المتتابع لسيل الذكرى. فتقويم الأعياد - على سبيل المثال - يعكس وقتا معيشا - erlebte Zeit بشكل جماعى داخل المجموعة ككل، سواء كان الأمر يتعلق بالسنة المدنية أو السنة الكنسية أو السنة الزراعية أو السنة العسكرية، حسب صنف المجموعة التى يتبعها الإنسان. ويقابل تأسيس وتأصيل الذكرى فى الزمان تأسيس وتأصيل مقابلان فى المكان، وهو ما يعرف باسم "المكان الحى أو المعاش - belebter Raum" فما يمثله البيت بالنسبة للأسرة،

(٧٤) فى هذا السّياق يستخدم "هالبفاكس" نفسه مصطلح "صور الذّكرى - Erinnerungsbilder"، قارن فيما يتعلّق بهذا المصطلح بصفة خاصّة كتابه "أطر الذّاكرة"، ١٩٨٥ أ، ص ٢٥ وما بعدها. أمّا نحن فنعنى بمصطلح "شخوص الذّاكرة" فى مقابلة مصطلح "هالبفاكس" هذا النّوع من "صور الذّكرى" المشكّلة حضاريا والملزمة اجتماعيًا؛ ولهذا نفضّل هنا استخدام مصطلح "شخص أو شكل " Figur بدلا من مصطلح "صورة - "Bild" ؛ لأنّ المصطلح "شخص أو شكل" يدلّ ليس فقط على التّكوين الحضاريّ الأيقونيّ - بالمفهوم السّيميوطيقيّ، أى ليس فقط التّكوين الحضاريّ القائم على الصورة - بل يدلّ أيضا على التّكوين الحضاريّ الرّوائيّ القصصيّ بالمعنى السّيميوطيقيّ أيضا.

تمثله القرية والوادى بالنسبة للمجتمع الريفى (الفلاحى)، تمثله المدن بالنسبة لسكان المدينة، تمثله المسطحات الطبيعية بالنسبة لساكنيها: فهذه كلها أطر مكانية للذكرى، تجعل منها الذكرى "وطنا"، وحتى في غياب هذه الأطر. وكل ما يحيط بالإنسان الفرد "بالأنا"، من عالم الأشياء، وكل ما يمتلكه منه، يتبع المكان أيضا؛ "المحيط المادى" (entourage materiel) الذى يمتلكه الإنسان باعتباره أنه يمثل الدعامة والركيزة التى تستند إليها ذاته وهويته. وعالم الأشياء هذا بما يحتويه من أجهزة وقطع أثاث وغرف وترتيبها المميز لها ، والذى يمنحنا "صورة من صور الثبات والاستمرار" – كما يقول "هالبفاكس" في كتابه "الذاكرة الجماعية" (قارن ١٩٨٥، ب، ١٣٠)[٧٥] – هذا العالم هو بدوره محدد اجتماعيا؛ أى أنه يستمد قيمته وترتيبه من الأعراف الاجتماعية السائدة لدى المجموعة: فقيمة الأشياء وسعرها والأهمية الرمزية التى تحملها فى ذاتها، كل هذه الأشياء حقائق اجتماعية (أبادورى ١٩٨٦) ، وينطبق هذا الاتجاه لتوطين الذاكرة فى المكان على كل المجموعات الاجتماعية على اختلاف أنواعها؛ فكل جماعة تريد أن تضمن استمرار وجودها تسعى إلى خلق أماكن لها وإلى تأمين هذه الأماكن. فمثل هذه الأمكنة لا تعكس فقط مسرح تفاعلاتها الاجتماعية، بل تطبع رموز هويتها وتحدد معالم ذكرياتها وتمنحها الوجهة والاتجاه. فالذاكرة تحتاج الأماكن، وتميل إلى الارتباطات المكانية، إلى "أمكنة المعلومات" وتموضعها فى المكان – Verräumlichung[٧٦] وقد بحث "هالبفاكس" هذه النقطة على ضوء مثال "الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة"، وسوف نستعرض طرفا من هذا الكتاب فى سياق آخر. فالجماعة والمكان

(٧٥) نقلا عن "أوجست كومت – Auguste Comte". قارن فى هذا السّياق أيضا مصطلح "الدّعامة الخارجيّة" الّذى صكّه عالم الأنثربولوجيا الحضاريّة "أرنولد جيلين – A. Gehlen" في كتابه "الإنسان البدائىّ والحضارة المتأخّرة". ١٩٥٦ ، ص ٢٥ وما بعدها، ومواطن أخرى كثيرة.

(٧٦) قارن أيضا هذه الفكرة عند "سيشرون" الّذى يقول: "تمنح الأماكن الذّكرى فاعليّة كبرى؛ ولهذا لم يكن ارتباط فنّ تقوية الذّاكرة بالأماكن بدون سبب" – tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina"(de finibus ٥,١ – ٢ : "الاقتباس عن كانكيك/مور – "Cancik/Mohr ١٩٩٠ ، ٣١٢ هذا وقد قام "ب. نورا – "P. Nora بمعالجة هذه الأفكار فى عمله الكبير: "أمكنة الذّاكرة – "Les lieux de memoire، ١٩٨٤ و ١٩٩٢.

يعقدان بهذا المعنى اتفاقا في الجوهر وفي الذات يربط كلا منهما بالآخر، وتظل الجماعة متمسكة بهذا الاتفاق حتى لو حيل بينها وبين المكان الذي تعيش فيه. وتتحقق بنود هذا الاتفاق عن طريق قيام الجماعة "بإعادة إنتاج" الأماكن المقدسة بصورة رمزية.

(ب) علاقة شخوص الذاكرة بالجماعة

الذاكرة الجماعية مرتبطة بأصحابها وبحامليها، ولا يمكن خلعها على أية مجموعة أخرى من البشر حسبما يروق. فمن يشترك فيها يبرهن في الوقت نفسه على انتمائه للمجموعة. فالذاكرة الجماعية بهذا المعنى ليست محددة في ارتباطها بالمكان والزمان فحسب، بل هي محددة في ارتباطها بالهوية أيضا إن جاز لنا القول ؛ ومعنى هذا الكلام أنها ترتبط كلية بالموقف الحياتي لمجموعة بشرية حية وحقيقية. فمفاهيم الزمان والمكان الخاصة بالذاكرة الجماعية تتسق تمام الاتساق مع صور وأشكال الاتصال التي تتداولها المجموعة المعنية في سياق حياتي وثيق ؛ هذا السياق يكون وجداني الطبع ويكون مزروعا ومرصعا بالقيم. فتبدو مفاهيم الزمان والمكان هنا وكأنها تمثل الوطن وسيرة حياة المجموعة، تكون ذات مغزى وذات أهمية كبيرة بالنسبة للصورة الذاتية التي ترسمها المجموعة عن نفسها وبالنسبة لأهدافها. ويقول "هالبفاكس" في هذا الصدد: « إن شخوص الذكرى تعتبر في الوقت نفسه نماذج وأمثلة ونوع من التعليم والعبرة ؛ ففيها يعبر الموقف الحياتي العام للمجموعة عن نفسه. فهي لا تعيد مونتاج ماضي هذه المجموعة فحسب، وإنما تحدد وتعرف جوهر وماهية المجموعة نفسها، تعرف بسماتها وتبرز نقاط الضعف عندها" (قارن: "أطر الذاكرة" ١٩٨٥ أ ، ٢٠٩ ، وما بعدها) وقد بحث "موريس هالبفاكس" العلاقة بين الذاكرة الجماعية والصورة الذاتية للمجموعة والوظيفة الاجتماعية لها على مثال المجتمع الهرمي الذي كان يمثله نظام الإقطاع في العصور الوسطى. فنظام هذا المجتمع - بما يحتويه من ترتيب ودرجات للشعارات والألقاب - يرمز إلى الأحقية في امتيازات وحقوق معينة. في تلك الحالة كانت الرتبة الاجتماعية للعائلة "تتحدد إلى درجة كبيرة بما تعرفه هذه العائلة عن

ماضيها، وما تعرفه العائلات الأخرى عن ماضيها أيضا" (قارن: "أطر الذاكرة" ١٩٨٥، أ، ٢٠٨) ، فهنا "كان لابد من التوجه إلى ذاكرة المجتمع ؛ لكى تتحقق الطاعة والاستجابة التى سيطلبهما الإنسان فيما بعد، وذلك بالإشارة والتنويه إلى فائدة الخدمات التى أسدتها هذه العائلة للمجتمع ، أو بالإشارة إلى سلطة الموظفين وقيادى النظام" (قارن ١٩٨٥، أ، ٢٩٤).

إن الجماعة الاجتماعية التى تتكون على أرض الواقع فى هيئة "مجتمع ذاكراتى" تقوم بالحفاظ على ماضيها من منطلق منظورين أساسيين: من منطلق الخاصية التى تميزها ، ومن منطلق الحرص على استمراريتها. ففى الصورة الذاتية التى ترسمها الجماعة لنفسها يتم التركيز عادة على الفروق الذى تميزها عن الجماعات الأخرى، التى تميزها عن الخارج، أما الفروق الموجودة داخل المجموعة ذاتها فإنه يتم التقليل من شأنها. بالإضافة إلى هذا فإن المجموعة "تكون عبر الزمن وعيا بهويتها"، يمكن به اختيار وتوجيه الحقائق المتذكَّرة وتصويبها نحو كل ما هو متشابه وما هو متفق معها، وما يفيد استمراريتها. ففى اللحظة التي سوف تدرك فيها مجموعة من المجموعات أن هناك تغيرا حاسما طرأ عليها من الداخل ؛ فسوف تنتهى على الفور حياة هذه الجماعة كمجموعة متسقة فى الداخل ، وسوف تفسح المجال أمام مجموعة أخرى جديدة. ولكن لأن كل مجموعة تطمح دائما إلى الاستمرارية وإلى حب البقاء؛ فإنها تميل دائما إلى إخفاء المتغيرات التى قد تطرأ على داخلها وتجنح إلى فهم التاريخ على أنه استمرار لا يعتريه التغير أبدا.

(ج) إعادة تركيب الذاكرة الجماعية «مونتاج الماضى»

هناك سمة أخرى من سمات الذاكرة الجماعية ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقة هذه الذاكرة بالجماعة ؛ وهى إمكانية إعادة تركيبها أو ما نسميه هنا "بالمونتاج"، والمقصود بهذا المصطلح هو أنه ليس ثمة ماضيا يمكن الاحتفاظ به فى ذاكرة ما بصورته كما هو؛ أى أن الماضى حين نتذكره لا نتذكره بصورته التى وقع بها؛ وإنما يبقى من الماضى

فى الذاكرة فقط – كما يقول "هالبفاكس" – "ما يستطيع المجتمع استعادته منه بأطره الرابطة الموجودة فى كل فترة من الفترات" (قارن: ١٩٨٥، أ، ٣٩٠)، وبطبيعة الحال قد تتغير هذه الأطر أو حتى تختفى تماما؛ ولذا فإنه لا توجد "حقائق صرفة خالصة لكى نتذكرها" – كما يقول الفيلسوف "هـ. بلومنبرج – .Blumenberg"

وليس ثمة شيء آخر يبين مدى أصالة فكر "هالبفاكس" وتعدد جوانبه بهذه الصورة الناصعة مثل حقيقة أن "هالبفاكس" كفيلسوف وكعالم اجتماع استطاع أن يشرح هذه الفرضية على مثال مادة بعيدة مثل تلك الخاصة بتاريخ الأماكن المقدسة للمسيحية فى فلسطين. فالطبوغرافيا المسيحية، طبوغرافيا الأماكن المقدسة فى المسيحية – حسبما يرى "هالبفاكس" – إنما هى محض خيال ؛ إذ إن الأماكن المقدسة فى المسيحية فى فلسطين لا تحى ذكرى حقائق موثقة عن طريق شهود من ذلك الزمان، بل تحى ذكرى أفكار عقائدية، هذه الأفكار زُرعت فى هذه الأماكن وتأصلت وتعمقت فيها "بمرور الوقت" (قارن: الطبوغرافيا الأسطورية للأرض المقدسة ١٩٤١، ١٥٧) فالذاكرة الجماعية الأصلية لمجتمع "الحواريين" والتى كانت قائمة على التعامل الحى بين أفرادها – ربما سنطلق عليها باصطلاحنا اليوم "الذاكرة الجماعية لحركة المسيح" (قارن ج. تايسن، فى ١٩٧٧) ، هذه الذاكرة "كمجتمع وجدانى" (communate affective) قام المتأخرون باختزالها وقصرها على دور العبادة، وعلى الأقوال المأثورة والأمثال وتعاليم المعلم (المسيح) ، وتم هذا كله تحت تأثير مبدأ الاختيار والانتقاء الذى يميز التأثر الوجدانى الشعورى الدينى. فالتمثيل أو الإخراج البيوجرافى لصورة الذكرى هنا لم يبدأ إلا فى وقت متأخر، وبالتحديد بعد ذبول فكرة توقع قرب نهاية العالم (Apokalypse). وأصبحت المهمة الآن هى صياغة مقصورات ودور العبادة ، التى يتم تذكرها فى شكل قصص وحوادث بيوجرافية تاريخية ووضعها فى الزمان والمكان ؛ إذ لم تكن توجد أماكن يمكن للذاكرة أن تحتفظ بنفسها فيها هكذا من ذاتها، وإنما تم ربط الذاكرة بالأماكن بعد حين من الوقت، وكان ذلك تقريبا فى حوالى ١٠٠ بعد الميلاد، عن طريق متخصصين فى جغرافية "الجليل"، ولكن مع ظهور القديس "بولس الرسول" انتقل مركز ثقل الذاكرة من الجليل إلى القدس. وهنا كانت لا توجد "أية ذكريات أصلية على الإطلاق" ، وذلك لأن محاكمة وصلب المسيح لابد أنهما قد حدثا فى

غياب التلاميذ "الحواريين". ودخلت القدس إلى مركز الأحداث أيضا؛ لأن حياة السيد المسيح – من الآن فصاعدا– أصبح يعاد تركيبها من جديد تحت تأثير بؤرة لاهوتية جديدة تنطلق من فكرة آلام المسيح وقيامته على اعتبار أنهما من أبرز الأحداث ، أما كل ما حدث فى "الجليل" من حياة وأعمال المسيح فقد تزحزح تدريجيا إلى هامش الشعور وارتد الآن إلى الخلف على اعتبار أنه كان مجرد مرحلة تاريخية تمهيدية من حياة وعمل السيد المسيح.

ثم جاءت الفكرة الجديدة التى انتشرت مع المؤتمر الكنسى فى نيقية(٧٧)، والتى أصبحت ملزمة لكل المسيحيين: وهى فكرة خلاص العالم عن طريق استشهاد الرب الذى تحول إلى إنسان ، هذه الفكرة اكتسبت شكلا تذكاريا، وتحولت إلى "شخص من شخوص الذاكرة – Erinnerungsfigur" على أنها تمثل تاريخ آلام وصلب السيد المسيح. وصارت حياة المسيح وذكراه يعاد بناؤهما من منظور الصليب والقيامة، وتحولت القدس إلى مكان "ذاكراتى"، مكان لإحياء الذكرى ، ووجدت هذه التعاليم الجديدة وذكرى السيد المسيح الجديدة التى تجسدها مكانا حسيا ملموسا داخل نظام عام من "تموضع الذكريات فى الأمكنة – systeme de localisation" منحها تثبيتا مكانيا فى شكل كنائس وزوايا للعبادة وبقاع مقدسة ولوحات للموعظة، وتصاوير تمثل صلب السيد المسيح إلى آخره، ثم تمت تعلية هذا النظام وتوسعته عن طريق أنظمة "تموضع" أخرى متأخرة استوعبت وعبرت عن التحولات والتغيرات التى حدثت فى الديانة المسيحية.

أى أن الذاكرة تعمل بشكل استعادى (إعادة مونتاج وبناء الماضى) ، ولا يستطيع الماضى أن يحتفظ بنفسه فيها الطريقة نفسها التى وقع بها ؛ فالماضى يعاد تنظيمه بشكل دائم فى الذاكرة من قبل الأطر الرابطة المتغيرة والخاصة بالزمن الحاضر. وحتى

(٧٧) المؤتمر الكنسىّ الأوّل فى "نيقيّة – "Nicaea: عقد هذا المؤتمر الأوكومينىّ فى عام ٣٢٥، تحت إشراف القيصر البيزنطىّ "قسطنطين الأوّل" (العظيم) وحضره حوالى ٢٥٠ من الكرادلة، منهم خمسة من الجزء الغربىّ من المملكة الرّومانيّة، ووضع هذا المؤتمر النّصوص المهمّة والملزمة بالنّسبة للكنيسة، وأقرّ القيصر هذه القرارات، واعتبرها "قوانين" للمملكة. وسبّبت قرارات هذا المؤتمر جدلا واسعا فيما بعد فى دوائر الكنيسة المسيحيّة. (المترجم)

"الجديد" يظهر دائما وفقط في صورة ماض مستعاد، ماض معاد تركيبه وبناؤه. فالتراثات لا تستبدل بها إلا بتراثات مثلها. والماضي لا يمكن استبداله إلا بماض مثله، كما يقول "هالبفاكس" (قارن: ١٩٨٥أ، ٣٨٥) ، فالمجتمع لا يستقبل أفكارا جديدة لكي يجعلها تحل محل ماضيه ؛ وإنما يستقبل ماضي مجموعات أخرى غير تلك التي كانت حتى تلك اللحظة محددة لأطره (أطر المجتمع) ؛ ولذا يقول "هالبفاكس": "وبهذا المعنى فإنه لا توجد فكرة اجتماعية، لا تكون في الوقت نفسه هي ذكرى المجتمع" (قارن: "أطر الذاكرة" ١٩٨٥، أ، ٣٨٩) ؛ ولهذا فإن الذاكرة الجماعية تعمل في اتجاهين: إلى الخلف، وإلى الأمام. فالذاكرة لا تستعيد الماضي وتعيد بناءه وتركيبه فحسب، بل تنظم أيضا خبرة الحاضر والمستقبل ؛ ولهذا فليس من الصواب أن نقابل "مبدأ الذكرى" الذي يمثل الماضي "بمبدأ الأمل" الذي يمثل الحاضر والمستقبل: فكلاهما يستوجب وجود الآخر ، ولا يمكن تصور وجود أحدهما دون وجود الآخر (قارن: د. "ريتشل – Ritschl" في ١٩٦٧).

٢ – الذاكرة في مقابل التاريخ

يرى "هالبفاكس" أن كل مجموعة بشرية تستحضر ماضيها بشكل يتم فيه استبعاد كل تغير داخلي يمكن أن يحتويه هذا الماضي، وهذه الفكرة قريبة جدا من الفكرة التي صاغها "كلود ليفي– شتراوس"(٧٨) واعتبرها من خصائص تلك المجتمعات

(٧٨) "كلود ليفي – شتراوس – Claude Levi-Strauss" عالم أنثربولوجيا فرنسيّ، ولد في ١٩٠٨م وأطلق عليه في خمسينيات وستينيات القرن الماضي لقب "أبو المدرسة التّركيبيّة"، والمذهب التّركيبيّ ازدهر في القرن العشرين، ولا يزال له أتباع كثيرين، ولا يقتصر فقط علم اللّغويات، بل يشمل علم الأدب وفلسفة الحضارة وعلم الأنثربولوجيا. ومن بين كتاباته العديدة كتب كتابا بعنوان "علم الأنثربولوجيا التّركيبيّ". نقل "كلود ليفي–شتراوس" المنهج التّركيبيّ عن "رومان ياكوبسون". كان "كلود ليفي–شتراوس" يرى أنّ علم اللّغويات التّركيبيّ، – وبالتّحديد علم "الفونولوجيا"– يجب أن يكون هو العلم القائد داخل منظومة العلوم الإنسانيّة: "يجب أن يلعب علم الفونولوجيا الدّور المحدّد نفسه مثل علم الفيزياء النّوويّة داخل منظومة العلوم الدّقيقة". وقد بحث "ليفي–شتراوس" طبقا لمبادئ المنهج التّركيبيّ حضارة المجتمعات البدائيّة وعاداتها وشعائرها وقواعد الزّواج والقرابة فيها؛ وخرج بنتيجة أنّ هناك "تراكيب باطنيّة – "Tiefenstruktur" تحكم هذه المجتمعات. (المترجم) .

التى أطلق عليها اسم "المجتمعات الباردة"[(٧٩)] فى الحقيقة يمثل استبعاد التغيرات الداخلية والتهوين من شأنها بالنسبة لمفهوم الذاكرة الجماعية عند هالبفاكس نقطة مركزية في فكره؛ مما حدا بهالبفاكس أن يضع "التاريخ" موضع المقابل والمضاد للذاكرة الجماعية. فحسب مفهومه (هالبفاكس) يسير "التاريخ" فى اتجاه معاكس تماما لسير الذاكرة الجماعية. فإذا كانت الذاكرة الجماعية تصوب اتجاهها دائما نحو التشابهات والاستمراريات فى ماضى المجموعة؛ فإن التاريخ يرى فقط الاختلافات والانقطاعات التى تعترى هذا الماضى؛ أى أن التاريخ يعيش فقط على الحوادث التى تقع داخل المجموعة فى ماضيها. ففي حين أن الذاكرة الجماعية تنظر إلى المجموعة من "الداخل" وتسعى إلى رسم صورة لماضيها تمكن المجموعة من أن ترى نفسها من خلالها فى كل مراحل هذا الماضى، وبالتالى تستبعد من داخلها أية متغيرات ذات أثر فى حين أن هذه هى وظيفة الذاكرة الجماعية، نرى "التاريخ" على الجانب الآخر يطرد من لوحاته وجداوله الزمنية مثل هذه الفترات الخالية من التغيرات ، وينظر إليها على أنها "فترات خالية وفقيرة الأحداث"، ويعتبر فقط الأحداث والعمليات التى تؤدى إلى التغير هى وحدها حقيقة تاريخية، وما عداها من فترات وئام ووفاق مع الماضى ليست كذلك. ولكن – فى المقابل – فى حين أن ذاكرة الجماعة تؤكد– كما أشرنا من قبل – على خصوصية تاريخها الخاص بها واختلافه عن تواريخ المجموعات الأخرى، وأيضا على اختلاف جوهرها وطبيعتها المتأصلة فى هذا التاريخ تجاه "ذاكرات المجموعات" الأخرى، نجد أن التاريخ يساوى بين كل هذه الاختلافات ، ويخلق منها أرضا ممهدة معبدة، ويعيد ترتيب حقائق الماضى من خلال وضعها فى إطار تاريخى متجانس تماما، لا يتميز فيه شىء عن شىء آخر ، ولا يبدو فيه شىء وكأنه فريد فى نوعه، بل يكون فيه كل شىء صالح للمقارنة مع أى شىء آخر، ويظهر تاريخ كل مجموعة وكأنه من الممكن

(٧٩) قارن: "كلود ليفى-شتراوس" فى ١٩٧٣ ص ٢٧٠ و ١٩٧٥ من ٣٩ – ٤٢ فى ضوء تصنيف المجتمعات الّذى قام به "كلود ليفى-شتراوس" وتقسيمها إلى مجتمعات "باردة" ومجتمعات "ساخنة–" وهو تقسيم سوف نعود إليه فى سياق آخر – يطرح نفسه هنا السؤال حول ما إذا كانت هناك مجموعات بشريّة (من تلك المجتمعات "السّاخنة") يمكن لها أن تنمّى وعيا لإدراك التّغيّرات الدّاخليّة الّتى تحدث فى تاريخها وتوفّق بين هذا الوعى وبين الصّورة الذّاتيّة الّتى ترسمها عن نفسها.

ربطه بتاريخ المجموعة الأخرى، ويكون فيه كل شيء – وهذا هو المهم هنا – على القدر نفسه من الأهمية بالقيمة نفسها من المعانى كبقية الأشياء الأخرى[٨٠] ، فصحيح أنه توجد "ذاكرات جماعية" كثيرة، ولكنه لا يوجد إلا تاريخ واحد، هذا التاريخ نفض عن نفسه كل رابطة تربطه بمجموعة بعينها، أو بهوية بعينها، أو بأية نقطة ارتباط تحمل أى نوع من أنواع الخصوصية : أى أنه تاريخ تعرى عن كل رابطة – وأخذ بناء على هذا يعيد صياغة الماضى فى لوحة "مجردة الهوية"تماما، يكون فيها كل شيء – كما عبر "رانكه Ranke– "على اتصال مباشر وفى الحال مع الإله"؛ لأن كل شيء "خال من أى حكم مسبق يصدر عن أية مجموعة" يمكن أن يفسح المجال أمام تصور وجود أى شكل من أشكال التحيز والارتباط بمجموعة بعينها، فالمؤرخ ، والذى هو – على العكس من هذا – لا تثقله أية ولاءات وارتباطات تربطه بمجموعة بعينها، "يميل إلى الموضوعية وعدم التحيز" (قارن: هالبفاكس ١٩٨٥، ب، ص٧٤)[٨١].

(٨٠) قارن: "هالبفاكس"، ١٩٥٠ ص ٧٥ : " malgre la variete des lieux et de temps, l his-toire reduit les evenements a de termes apparement comparables, ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques themes".

(٨١) من الواضح هنا أنّ "هالبفاكس" يتبنّى فى أفكاره هذه مفهوما "إيجابيًا" (طبقا للفلسفة "الإيجابيّة – "Positivismus") للتّاريخ. والمعروف أنّ علم التّاريخ المعاصر قد تخلّى منذ زمن بعيد عن هذا المفهوم "الإيجابيّ" للتّاريخ. فكلّ عمليّة تدوين التّاريخ تبقى فى النّهاية رهينة ظروف عصرها ورهينة مصالح واهتمامات كاتبيها أو من يكتب باسمهم التّاريخ؛ ولهذا فإنّه سيكون من الصّعب اليوم أن نتقبّل الفرق بين "الذّاكرة" والتّاريخ" (بمفهوم تدوين التّاريخ)، كما هى الحال عند "هالبفاكس"، وأكثر من هذا أنّنا نميل إلى النّظر إلى "كتابة التّاريخ" على أنّها تمثّل ضربا خاصًا من ضروب "الذّاكرة الاجتماعيّة"، كما اقترح "ب. بورك "P. Burke فى دراسته المعنونة: "التّاريخ باعتباره ذاكرة اجتماعيّة"، (ظهرت فى: أ. أسمن/ د. هارت – "A. Assmann/D. Harth ١٩٩١ ، ص٢٨٩ وما بعدها). ولكن بهذا تضيع حلقة مهمة من حلقات كتابة التّاريخ وهى : الحياديّة الذّاتيّة للتّدوين العلميّ للتّاريخ. ومع ذلك – وعلى الرّغم من كلّ التّبعيّات النّاتجة عن ظروف العصر أو مصالح واهتمامات من يهمّهم تدوين التّاريخ – فإنّه يوجد منذ عصر "هيرودوت" نوع من الاشتغال بالماضى يمكن أن نقول عنه إنّه يدفعه "الفضول النّظريّ البحت" والرّغبة المجرّدة فى إشباع نهم المعرفة ، ويختلف هذا التّناول للماضى بشكل واضح عن كلّ أنماط "الاتّصال الأخرى بالماضى"، والّتى أطلقنا عليها لفظة "ثقافة التّذكّر" وترتبط ارتباطا مباشرا بشخصيّة المجموعة الّتى تقوم بعمليّة التّذكّر ، وبمفهوم تصنيف آخر سوف نأتى عليه فى سياق كلامنا عن "الذّكرى" نستطيع أن نقول إنّ الكتابة العلميّة للتّاريخ تعدّ نوعا من أنواع ما سنصطلح عليه لاحقا باسم "الذّكرى الباردة – kalte Erinnerung".

ولهذا فإن التاريخ - من وجهة نظر هالبفاكس - شيء أخر غير الذاكرة ؛ لأنه لا توجد ذاكرة عالمية شاملة - كما هو الأمر مع التاريخ - بل توجد فقط ذاكرة جماعية، وهذا يعني: ذاكرة تختص وترتبط بمجموعة معينة من البشر، وتكون في ذاتها "محددة الهوية والشخصية". ويسوق "هالبفاكس" في هذا الصدد في كتابه "الذاكرة الجماعية": "كل ذاكرة جماعية تعود إلى مجموعة محددة في الزمان والمكان على اعتبار أنها صاحبة هذه الذاكرة. ولا يمكن جمع كل الأحداث - كما يفعل التاريخ - في « تابلوه » تاريخي واحد، إلا في حالة واحدة ؛ هي في حالة إذا أمكن فصل هذه الأحداث عن ذاكرة الجماعات التي حفظت ذكرى هذه الأحداث، في حالة إلغاء كل الروابط التي كانت تربط هذه الأحداث بالحياة الفكرية للأوساط الاجتماعية التي وقعت فيها، وأيضا في حالة عدم احتفاظ الإنسان بأي شيء من كل هذه الأحداث، اللهم إلا بقالب التسلسل الزماني والمكاني لها"(قارن: "الذاكرة الجماعية"، ١٩٨٥، ب، ٧٥).

فمن ناحية توجد "التواريخ" المتعددة التي تصب فيها المجموعات المتعددة أيضا ذكرياتها وصورها الذاتية التي رسمتها عن نفسها؛ أي تواريخ ترتبط بمجموعات وبذكريات محددة، ومن ناحية أخرى يوجد هذا "التاريخ" (الذي معنا هنا) والذي يصب فيه المؤرخون الحقائق المستمدة من هذه التواريخ المتعددة ، ولكن إذا أمعنا النظر؛ فسوف نجد أن هذه الحقائق ليست سوى تجريدات فارغة خالية لا تعني شيئا لأي أحد من البشر، ولا يتذكرها أحد من الناس ، ولا ترتبط بأية مجموعة؛ أشياء مجردة "مصفاة" من أية علاقة بالهوية والذكرى. والأمر المجرد هنا- قبل كل شيء - هو الزمن الذي ينسج فيه التاريخ معلوماته وبياناته . فالزمن التاريخي هو "دوام مصطنع - duree artificielle"، لا تعايشه ولا تتذكره أية مجموعة من المجموعات البشرية على أنه "دوام - duree"؛ ولهذا فإن الزمن التاريخي - حسب مفهوم هالبفاكس - يقع خارج نطاق الواقع. فالزمن التاريخي - بهذا المعنى - ليس إلا مجرد "تركيبة حضارية اصطناعية - Artefakt" بلا وظيفة، انفصلت عن كل الروابط والصلات التي أسستها الحياة، وبالتحديد الحياة الاجتماعية المحددة زمنيا ومكانيا.

فالعلاقة بين الذاكرة والتاريخ هي في رأي هالبفاكس علاقة تتابع وتعاقب.

فالتاريخ يبدأ من حيث لم يعد تذكر الماضى ممكنا؛ أى من حيث لم يعد الماضى معاشا ، وفى هذا يقول هالبفاكس: "يبدأ التاريخ بصفة عامة عند النقطة التى ينتهى عندها التراث وتتحلل فيها الذاكرة الاجتماعية". فدرك المؤرخ يبدأ من حيث لم يعد الماضى "مسكونا" ، بمعنى: من حيث لم يعد الماضى مطلوبا من قبل الذاكرة الجماعية لمجموعات بشرية لا تزال على قيد الحياة. ويقول هالبفاكس أيضا: "الماضى الحقيقى بالنسبة للتاريخ هو كل ما لم يعد داخلا فى النطاق الذى لا يزال يمتد فيه فكر مجموعات حالية حاضرة. يبدو أنه يجب على التاريخ أن ينتظر ، حتى تكون المجموعات القديمة قد اختفت تماما، وحتى تكون أفكارها وذاكرتها قد انمحت تماما، فقط عندئذ يتسنى للتاريخ أن يشغل نفسه بتحديد صورة الحقائق وتتابعها، والتى لا تستطيع وسيلة أخرى أن تحفظها لنا فعلا سوى التاريخ نفسه" (قارن: "الذاكرة الجماعية" ١٩٨٥، ب،١٠٣)[٨٢].

وحسب مفهوم هالبفاكس أيضا، فإن الذاكرة الجماعية لا ينبغى تحديد نطاقها فى مقابل التاريخ فحسب، وإنما يجب أيضا تحديد نطاقها فى مقابل كل صور الذكرى المنظمة، ذات الصفة الموضوعية، والتى يجملها هالبفاكس فى مصطلح "التراث"؛ "فالتراث" بالنسبة له ليس صورة من صور الذكرى، وإنما هو نوع من التشويه والعيب الخلقى الذى أصاب الذكرى، وهذه هى النقطة التى لا نستطيع عندها أن نتفق فيها مع هالبفاكس. فالتخوم بين "الذاكرة" و"التراث" (memoire - tradition) يمكن أن تكون من الشفافية والانسيابية لدرجة أنه قد لا يكون مفيدا كثيرا أن نحاول هنا وضع أية حدود وفروق اصطلاحية بمثل هذا الوضوح الذى أراده هالبفاكس، ولكى نتلاشى هذا الأمر نريد أن نستعمل فى دراستنا هذه مصطلح "الذاكرة (الجماعية)" كمصطلح عام (Oberbegriff) يندرج تحته مصطلحا "الذاكرة الاتصالية – das kommunikative Gedächtnis" و "الذاكرة الحضارية – "das kulturelle Gedächtnis، وسوف نفرق بين

(٨٢) تماما بمعنى عملية وجوب الانتظار نفسها هذه طبع المؤرخ "إرنست نولته – "Ernst Nolte كلمته الشهيرة عن "عدم رغبة الماضى فى المضى والانقضاء"، وقد أصاب "نولته" بكلمته هذه عصبا مهمًا فى هذا الموضوع، يمس ذلك الاضطراب الدائم فيما يعرف باسم "جدل المؤرخين" حول نطاق الذاكرة ونطاق التاريخ.

هذين المصطلحين لاحقا. ففى القسم الثانى من هذا الفصل سوف نقوم بشرح الفرق بين هذين المصطلحين، وبطبيعة الحال سوف نعود فى ذلك السياق إلى مفهوم "التراث" عند هالبفاكس مرة أخرى.

٤ - خلاصة

إنه لمن سخرية القدر أن مُنظرِ الذاكرة الاجتماعية (موريس هالبفاكس) قد طواه النسيان تماما(٨٣) فلئن أصبح اسم هالبفاكس فى الأعوام الأخيرة أكثر شهرة من ذى قبل، إلا أن هذا لا يوفى إسهاماته العلمية قدرها بأية حال من الأحوال، وإذا كنا هنا نولى أفكار موريس هالبفاكس أهمية بالغة، فإننا لا نفعل هذا متجاهلين بعض نقاط الضعف عنده، والتى تظهر بوضوح عندما نستعرض أفكاره. فعلى سبيل المثال من المآخذ التى نسجلها هنا على هالبفاكس أنه تنقصه الدقة فى تحديد بعض مصطلحاته، التى يمكن بها لأفكاره أن تجد مجالا للتطبيق(٨٤) وغير هذا، فإنه لمن المدهش حقا بالنسبة لنا اليوم أن هالبفاكس لم يتعرض فى أى مكان من كتاباته بشكل منتظم إلى الدور الذى تلعبه الكتابة فى تثبيت الذكرى الجماعية وحفظها، ولم يقم حتى بمجرد التفكير فى هذا الاتجاه بصورة شاملة فى أى موضع من كتاباته، وبدلا من هذا فقد

(٨٣) فى السّنوات الأخيرة - هذه الجملة سطّرت فى سبتمبر ١٩٨٦م - ظهر كتاب "ج. نامر - G. Namer"، ١٩٨٧م وهو عمل مكرّس كلّيّة لنظريّة الذّاكرة عند "موريس هالبفاكس".

(٨٤) ينطبق هذا بصفة خاصّة على دراسته الّتى كرّسها لموضوع "الدّين" فى الفصل السّادس من كتابه "الأطر الاجتماعيّة للذّاكرة - La cadres sociaux de la memoire" والّتى تحاول إثبات فرضيّة أنّ الدّين، باعتباره هكذا؛ أى: كلّ دين، يمثّل ضربا من ضروب الذّكرى المؤسّسية (الدّين كمؤسّسة حضاريّة). "وأنّه (الدّين) يهدف إلى الاحتفاظ بذكرى زمن منقض منذ عهد بعيد صفيّة نقيّة، دون أن تختلط بها أيّة ذكريات متأخرّة على مرّ الوقت"١٩٨٥، أ ، ٢٦١ وهنا وبالتّحديد فى هذه النّقطة، يصبح التفريق بين "الحضارة" و"الدّين" أمرا يثير السّؤال حول جدواه، هذا من جانب، ومن جانب آخر تصبح أيضا ضرورة التّمييز بين صور مختلفة من الأديان قضيّة لا يمكن الالتفاف عليها. ونظرا لإشكاليّة هذه القضيّة، فلن نتعرّض هنا إلى الأفكار الدّينية وتنظيرها فى العمل المذكور لهالبفاكس .

وقع هالبفاكس تحت تأثير فلسفة "برجسون"[٨٥] التي وقفت بالذاكرة عند حدود الفرد، وظل هالبفاكس أسيرا لبعض المفردات الساحرة عند برجسون؛ مثل كلمة "الحياة" و"الواقع"؛ فقد كان هالبفاكس – (ومعه كثير من معاصريه) – مولعا بنوع من "علم الاجتماع" يحاول أن يكشف عن سر علاقة حية تربط الحياة "بزمن واقعي معاش – "temps vecu"، على النقيض من "زمن مصطنع أو زمن خارج نطاق الواقع "temps concu"، ("duree artificielle").

وكل هذه الأفكار تذكرنا على الفور بالفيلسوف "نيتشه". وما يدعو للدهشة أكثر أن هذا الاسم لم يرد مرة واحدة في كتابات هالبفاكس في هذا السياق (إذ يرد الاسم في سياق مختلف تماما في كتاب "الأطر الاجتماعية للذاكرة"، ص٢٩٧)، ولكن على العكس من نيتشه فإن هالبفاكس لم يكن "ناقدا للحضارة" (Kulturkritiker) فهو لم يفعل مثل "نيتشه" ، ولم يرفض أو يندد بصورة آلية بكل ما يخرج عن مقاسات سياقات الحياة العضوية بوصفه يمثل "تركيبة حضارية اصطناعية – Artefakt" بلا وظيفة ، أو حتى معادية للحياة نفسها. اهتمام هالبفاكس بقي تحليليا في المقام الأول؛ فقد وجه اهتمامه إلى التراكيب الأساسية للذكرى الجماعية بوصفه عالم نفس اجتماعي قبل كل شيء. فاكتشافه الخارق للذاكرة الجماعية يقوم على الترتيب بين الذاكرة والجماعة، وقد استطاع هالبفاكس أن يبين بالأمثلة العديدة كيف أن ذاكرة الجماعة ، وهويتها ترتبط كل واحدة منهما بالأخرى ارتباط اللازم بالملزوم ، يلاحظ أن هالبفاكس يستعمل مصطلح "الهوية" نادرا، أما مصطلح "الهوية الجماعية"، هوية ال"نحن" كما استحدثه "جيورجس جورفيتش – Georges Gurvitsch": زميل العمل المقرب بالنسبة لهالبفاكس في باريس الثلاثينيات والأربعينيات ، هذا المصطلح لا يرد عند هالبفاكس بالمرة. فالمسألة ليست في حاجة إلى ذكر؛ لأن القضية برمتها "كلية الوجود – omnipräsent".

(٨٥) "هنرى برجسون – "H. Bergson" (١٨٦٩ – ١٩٤١ م) فيلسوف فرنسيّ، قام بالتّدريس في "الكوليج دى فرانس"، وحصل على جائزة نوبل للآداب في ١٩٢٧م ، من أهمّ أعماله في مجال الذّاكرة كتابه "المادّة والذّاكرة" ١٨٩٦ م . وقد صاغ "هالبفاكس" نظريّته عن "الذّاكرة" استنادا إلى أفكار "برجسون". وظلّ هالبفاكس متأثّرا به، وإن كان هالبفاكس قد خطا بمفهومه "للذّاكرة" من مستوى الفرديّة إلى مستوى "الجماعيّة"، واعتبر أنّ "الذّاكرة" في المقام الأوّل شأنا جماعيّا وظاهرة اجتماعيّة، على العكس من "برجسون" الّذي وقف "بالذّاكرة" عند حدود الفرد. (المترجم) .

لقد توقف عالم النفس الاجتماعي هالبفاكس عند حدود المجموعة، ولم يسع إلى تعميم نظرية الذاكرة التي وضع أسسها في اتجاه نظرية شاملة لعلم الحضارة. وأيضا بقي الباب نحو البعد "التطوري الارتقائي" للحضارة عند هالبفاكس موصدا، ومع ذلك بقيت وستبقى التراكيب الأساسية التي استخلصها هالبفاكس تراكيب جوهرية وضرورية ، وبالتحديد فيما يتعلق بالتحليل النظري للحضارات. فما من شك في أن هذه التراكيب والأطر يمكن أن تصلح - على مسافات كبيرة - لفهم الكثير من آليات نقل وتوارث الحضارة، وما يجب علينا أن نفعله في هذه الحالة هو أن نعبر التخوم من منطقة الذكرى الحية التي لا يزال أفراد المجموعة الحضارية يتداولونها (ذكرى المجموعة) إلى مجال الذكرى المؤسسية التذكارية (ذاكرة المجتمع، ذاكرة الماضي) ، وأن نتناول بالتفصيل في هذا السياق المكسب "الارتقائي" والثوري الذي أحدثته الكتابة في الحضارة بصورة صريحة.

ربما يكون هالبفاكس نفسه قد لمح في نقطة الانتقال من الذاكرة إلى الحضارة، باعتبارها نظاما معقدا لدرجة كبرى يضم في داخله العديد من الذاكرات والعديد من المجموعات، ربما يكون قد لمح في هذا عملية انتقال غير مسوغة من الحقيقة إلى المجاز ، وربما يكون أيضا قد أراد أن يحتفظ بتوسيع معارفه في مجال علم النفس الاجتماعي في اتجاه مجال علم الحضارة ، وفي اتجاه صوغ أفكاره إلى نظرية حضارية شاملة لأعماله المتأخرة. يجب ألا ننسى أن مشروع هالبفاكس العلمي بقي غير مكتمل، وأن عمله الرئيسي الذي جمع فيه كل أفكاره قد حققته ابنته "جين ألكسندر - Jeanne Alexandre" من الأوراق التي خلفها بعد اعتقاله وموته، كما يجب ألا ننسى أيضا أن كتابه عن "الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة"، والذي يسلك مثل هذا الاتجاه نحو علم الحضارة، يعتبر آخر أعمال هالبفاكس في هذا الإطار.

ومن أشد ما أخذ على هالبفاكس هو استعماله لمصطلح "الذاكرة" لوصف ظواهر نفسية اجتماعية (بالمفهوم الجماعي) . وهو استعمال يرفضه البعض على أنه نوع من "المجاز" غير المقبول لوصف ظواهر نفسية "فردية"، قادمة من مجال علم نفس الفرد.

وحجتهم فى ذلك أن مثل هذا الاستعمال يحجب عن أعيننا "الطريقة الخاصة التى يوجد بها الماضى داخل الحضارة والاتصال البشريين"[٨٦] ، ولكن يرد عليهم: أن مصطلح "الذاكرة الجماعية" - بالتحديد - ليس مصطلحا مجازيا عند هالبفاكس؛ حيث إن كل ما كان يشغل بال هالبفاكس هو أن يثبت أن الذكريات الفردية بالرغم من أنها فردية إلا أنها أيضا تعتبر ظاهرة اجتماعية؛ فكون أن الأفراد هم وحدهم الذين يمتلكون ذاكرة، وذلك لما زودوا به بحكم الخلقة من أجهزة عصبية ونحوه، هذه الحقيقة لا تغير شيئا فى تبعية الذكريات الفردية هذه "للأطر" الاجتماعية - التى سبق الحديث عنها - لا ينبغى أن يخلط الإنسان بين مصطلح "الجماعى" بالمعنى المراد هنا و نظريات "اللاشعور الجماعى"، كما صاغها عالم النفس "كارل جوستاف يونج"[٨٧] فى نظرية "النماذج الأصلية" ؛ والتى تتعارض تمام التعارض مع نظرية الذاكرة عند هالبفاكس؛ إذ إن "يونج" يرى أن الذاكرة الجماعية هذه تكون أولا: وراثية من الناحية البيولوجية (الفردية)، وثانيا: تمثل نوعا من "الذاكرة اللاإرادية التى لا يتحكم فيها الفرد" (memoire involontaire) بمعنى أنها تفصح عن نفسها - على سبيل المثال - فى الأحلام ونحوها . فعلى النقيض التام من مفهوم "كارل جوستاف يونج" للذاكرة الجماعية نجد أن هالبفاكس يتحرك فقط فى مجال ما هو منتشر ومتداول اتصاليا داخل المجموعة؛ "فهالبفاكس" لا يعتمد المفهوم البيولوجى الوراثى الفردى، بل يعتمد الذاكرة الجماعية بالمفهوم الحضارى ، وعلى مستوى تداول المعلومات الحضارية وعملية الاتصال الناشئة عن ذلك، ويتحرك أيضا فى مجال "الذاكرة الإرادية - memoire vo-lontaire". ليس اتساع مصطلح الذاكرة بالمفهوم البنائى التركيبى على المستوى الاجتماعى (sozial-konstruktivistisch) كما صاغه "موريس هالبفاكس" هو الذى

(٨٦) قارن: "هـ. كانكيك/هـ. مور - / H. Cancik "H. Mohr ١٩٩٠ ، ص ٣١١ .

(٨٧)"كارل جوستاف يونج - "Karl Gustav Jung": هو عالم النفس السويسرى المعروف، ولد فى ٢٦-٧-١٨٧٥ م ومات فى ٦ - ٦ - ١٩٦١م . وهو مؤسس علم النفس التحليلى. علم نفس الشعور، وكان معتنقا لأفكار "سيجموند فرويد"، إلا أنه تحرر فيما بعد من هذه الأفكار، ويرى "يونج" أن النفس البشرية تعتبر فى جزء قليل منها فردية وشخصية وذاتية. أما "اللاشعور الجماعى" فهذا كله مشترك بين جميع أفراد البشر ؛ ولهذا يتحدث "يونج" عن نظرية "النماذج الأصلية". (المترجم) .

يحجب في نظرنا الأنماط الخاصة للاستحضار الحضاري والاتصالي للماضي - كما يدعي ناقدوه ، بل العكس هو الصحيح، فإن ما يؤدي إلى هذا هو تضييق المصطلح بمفهوم علم النفس الفردي (أي قصر المصطلح على الأفراد، وفهم الذاكرة بالمفهوم الفردي) ؛ فالجماعات "تسكن" ماضيها وتشكل منه مكونات صورتها الذاتية، تماما كما يفعل الأفراد. فحجرات أي ناد رياضي مثلا تزينها الكئوس وشهادات التقدير والميداليات تماما كما تزين هذه الأشياء "فترينة" اللاعب الواحد في بيته، ولا نرى أن هناك جدوى من أن نسمي الأولى "تراثا" ، ونسمي الثانية "ذاكرة".

إن ما نريد أن ننقله عن هالبفاكس هنا، هو تصوره عن الماضي؛ وهو تصور يمكن أن نطلق عليه تعبير "التصور البنائي التركيبي للماضي على المستوى الاجتماعي" (sozial-konstruktuvistisch) [88] ، فالماضي عند "هالبفاكس" ليس شيئا

(٨٨) الواضح هنا أنّ "هالبفاكس" وكذلك مؤلّف هذا الكتاب يسلكان في منهجهما مسلك المذهب "التّركيبيّ" (المدرسة التّركيبيّة). والتّركيبيّة أو البنائيّة Konstruktivismus تعنى في مجال علم الحضارة إعادة تركيب ومونتاج الماضي بالصّورة الّتي يراها الحاضر ضروريّة. لقد تحدّث المؤلّف هنا مع هالبفاكس كثيرا عن مسألة "الأطر الرّابطة" الّتي يتعلّق بها الماضي بالحاضر، والّتي من خلالها يحدّد الحاضر نوعيّة وكمّ الصّور الّتي يتمّ استرجاعها من الماضي. والنّظريّة "التّركيبيّة البنائيّة" تستخدم اليوم كثيرا في مجال علم الأدب واللّغة، بصفة خاصّة في أفرع علم "السّيميوطيقا" وباب الرّموز والإشارات الحضاريّة ، ويعود تراث "المذهب التّركيبيّ" من بين ما يعود إلى أفكار "كانط"، بصفة خاصّة "نقد العقل المحض". ويقول "نيكلاس لومان"، أحد روّاد المذهب "التّركيبيّ المتطرّف - Radikaler Konstruktivismus" في ألمانيا اليوم: "إن من ينكر كانط اليوم، لن يكون في مقدوره أن يتعرّف في سهولة على الشّيء الجديد الّذي تدّعي المدرسة التّركيبيّة لنفسها أنّها أتت به". فالمدرسة التّركيبيّة لم تأت في واقع الأمر بجديد ينكر بعد ما أتى به "كانط" من أفكار، والأسس الّتي وضعها "كانط" في "نقد العقل المحض" وتلقّفتها المدرسة "التّركيبيّة" تتلخّص في القول بأنّ الفصل القائم بين "الفكر" أو "التّصوّر" من جانب و"العالم" أو "الواقع" من جانب آخر فصل تعسّفي ولا وجود له في الحقيقة ، فليس هناك واقع "للشّيء في حدّ ذاته"، والشّيء في حدّ ذاته ليس موضوعا للمعرفة بالمرّة. و"الواقع" ليس شيئا جاهزا ومعطى سلفا، بحيث يمكننا الرّجوع إليه في أيّة لحظة. بل "الواقع" هو مسألة "تركيب" و"تجميع". فليس "الواقع" في حدّ ذاته هو المهمّ، وإنّما هذا التّفسير "التّركيبيّ التّجميعيّ" له هو المهمّ وهو الشّيء الّذي ينبغي أن يكون موضوعا للمعرفة وللإدراك البشريّين. فليس "الواقع"، وإنّما الظّروف الّتي "يتركّب" و"يتجمّع" الواقع في ظلّها في وعينا وإدراكنا هي المعنيّة بالبحث هنا. فمجال "الوعي" و"الإدراك" هو عند "كانط" وعند "التّركيبيّين" - مجال المعرفة ، "فالتّركيبيّة" ألغت كلّ التّصوّرات القديمة الّتي كانت ترى أنّ "الإدراك" هو تمثيل وطبع صورة "الواقع" في "الوعي" و"الذّهن". فالتّمثيل و"التّقليد" استبدلا هنا بسيطرة فكرة التّركيب والتّجميع والتّنظيم المعرفيّ "للواقع". "الواقع" هو "تركيب اجتماعيّ" ضخم ، هو نوع من الاتّفاق =

جاهزا يمكن الرجوع إليه فى أى وقت، بل لابد من إنشاءه إنشاءً وتركيبه تركيبا. إن ما أثبته كل من "ب. برجر" و "ت. لوكمان" للواقع بشكل عام[٨٩] نادى به هالبفاكس بالنسبة للماضى منذ أربعين عاما مضت؛ وهو أن الماضى ليس إلا تركيبة اجتماعية تستمد خصائصها وسماتها من الاحتياجات المعنوية والأطر الرابطة لكل حاضر بعينه على اختلاف هذه الاحتياجات والأطر؛ فالماضى ليس نبتا شيطانيا موجودا بطبعه هكذا، وليس تركيبة جاهزة يمكن الرجوع إليها فى أى وقت، وإنما هو إبداع حضارى تحدده وتدفع إليه حاجات الحاضر.

II. صور الذكرى الجماعية

الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية

١ – فكرة الفجوة السائلة – "The floating Gap: ضربان من ضروب «التذكر»

يصف عالم الأعراق البشرية (الإثنوغرافيا) "يان فانسينا" فى كتابه "التراث الشفهى بوصفه تاريخا"[٩٠] ، والذى ظهر فى عام ١٩٨٥م ظاهرة غريبة ، وفى الوقت نفسه مميزة لتذكر التاريخ والماضى فى مراحل التذكر غير الكتابى؛ إذ يقول "فانسينا":

= تحكمه سياقات الإنسان الذى يقف فى هذا "الواقع" ويصنعه و"يركّبه". ولا يخفى ما لهناك من قرب شديد بين أفكار "المذهب التّركيبىّ" وأفكار "علم السّيميوطيقا" ومجال الإشارات الحضاريّة ، ويمكن الآن أن نتصوّر مدى خطورة وخصوبة هذه الأفكار جميعها فى الوقت نفسه فى مجالات علم اللّغة وعلم الأدب وعلم الحضارة، بل والعلوم الإنسانيّة فى مجملها. (المترجم).

(٨٩)"ب. بيرجر "P. L. Berger" و"ت. لوكمان – "Th. Luckmann" نادا بالبنية التّركيبيّة للواقع، بمعنى أنّ الواقع يعاد بناؤه كلّ مرّة ويعاد تركيبه وترتيبه عند كلّ نظرة : فالواقع ليس تركيبة جاهزة موجودة يتمّ تداولها فى أىّ وقت، وإنّما هو أمر يتمّ بناؤه وتجميعه وتركيبه. (المترجم) .

(٩٠) ظهر هـذا الكتـاب أوّلا فـى عام ١٩٦١م بعنوان: "التّراث الشّفهىّ "De la tradition orale"، ثمّ ظهرت طبعة إنجليزيّة منه فى لندن ١٩٦٥م بعنوان: "Oral Tradition as History" للمؤلّف "Jan Vansina"، والاقتباس هنا من طبعة ١٩٨٥م .

"إن أخبار المنشأ والأصل الخاصة بالمجموعات والأفراد – على حد سواء – هى فى مجموعها تعبيرات وصور مختلفة لعملية واحدة، هى: العملية الديناميكية للنقل والتوارث الشفوى فى المراحل التاريخية المختلفة. فلو أخذنا كل هذه الروايات والأخبار جميعها ونظرنا إليها مجتمعة ؛ سوف يظهر أمامنا بانتظام تقسيم ثلاثى يتخلل جميع هذه الأخبار على طول الخط ؛ هذا التقسيم يتمثل فى: الماضى القريب (من الحاضر) الماضى البعيد (أى الماضى الواقع فى مراحل زمنية سابقة على النوع الأول) ، ثم الماضى الأبعد، وهو الخاص بأخبار الأصل والمنشأ للمجموعات. ففيما يتعلق بالماضى القريب من الحاضر سوف نجد أنه تتوافر عنه معلومات غنية، تقل وتندر كلما توجهنا إلى الخلف صوب الماضى. أما بالنسبة للعصور الأبعد زمنيا من ذلك، فسوف نجد : إما « فجوة أو قفزة » وإما اسما أو اسمين يُذكران على استحياء. وهنا نقف وجها لوجه أمام فجوة فى الروايات والأخبار. وأود أن أطلق على هذه الفجوة لفظة « الفجوة السائلة أو المنسابة».[٩١] أما بالنسبة للعصور الأكثر بعدا فى الزمن من سابقتيها – الماضى الأبعد – فسوف نجد أنفسنا مرة أخرى – وعلى العكس من المرحلة السابقة – أمام كم هائل من المعلومات ، ونجد أننا أمام أخبار ومتوارثات عن الأصل والمنشأ. وغالبا ما تكون هذه « الفجوة » سالفة الذكر غير معروفة وغير مدركَة بالنسبة لأفراد المجتمع المعنى، ولكن عين الباحث لا تخطئها، وأحيانا يلتقى « الماضى القريب من الحاضر » مع عصر «المنشأ أو الأصل» مباشرة دون المرور بالمرحلة الوسطى داخل تعاقب جيل واحد. ويحدث هذا غالبا فى كتب الأنساب (...). فالوعى التاريخى يعمل عندئذ على مستويين فقط : عصر المنشأ أو الأصل ، و«عصر الماضى القريب من الحاضر». ولأن الحد الفاصل بين الاثنين يتحرك مع تعاقب الأجيال باستمرار، أسميت لهذا السبب الفجوة المنفتحة بين هذين المستويين باسم «الفجوة السائلة – .the floating gap " ؛ فبالنسبة لقبائل «التيو» فى الكونغو كانت هذه الفجوة فى عام ١٨٨٠ تقف عند عام ١٨٠٠ ، فى حين أنها فى عام ١٩٦٠م تحركت ووصلت إلى عام ١٨٨٠م ؛ أى أنه هناك حوالى ثمانين أو مائة سنة هى عمر هذه الفجوة"[٩٢].

(٩١) Fliebende Lücke, the floating gap

(٩٢) "يان فانسينا – "Jan Vansina فى ١٩٨٥م ، ص ٣٢ وما بعدها (الاقتباس والتّرجمة إلى الألمانيّة من المؤلّف).

إن "الفجوة السائلة" التى يتحدث عنها "فانسينا" معروفة عند كل المؤرخين الذين يشتغلون بالمتوارثات التاريخية التى تلعب فيها الشفاهية دورا رئيسيا[٩٣] و"الفجوة السائلة" تطلق على ظاهرة ما يسمى "بالعصور المظلمة – dark ages" المعروفة بصفة أساسية فى التراث القديم لتاريخ الإغريق. فالميثولوجيا الإغريقية تلقى ضوءا واضحا – وإن لم يكن تاريخيا بالمعنى الدقيق للكلمة – على العصر "البطولى" (عصر الأبطال) فى الحضارة الميكنية (mykenische Kultur)[٩٤] ، والذى يصنفه علماء الآثار تحت أسم العصر "الهيلادى المتأخر" (späthelladisch)[٩٥] ، فعلم كتابة التاريخ اليونانى فى العصر الكلاسيكى[٩٦] يعود إلى الوراء تماما بهذه الثمانين أو المائة سنة التى يطلق عليها فانسينا اسم "الماضى المتأخر ، أو القريب من الحاضر – recent past"، وهى المدة التى تحفظها – بطبيعة الحال – ذاكرة الأحياء المعاصرين: إما عن طريق المعايشة ، أو عن طريق السماع؛ ولذا فإن "هيرودوت" يبدأ تدوينه للتاريخ بشخص

(٩٣) قارن: ى. ف. أونجرن- شتيرنبيرج/هـ. رايناو – J.V. Ungern-Sternberg/H. Rein-au" ١٩٨٨ ، قارن فيه بصفة خاصة مقال "م. شوستر" بعنوان: "حول تركيب التاريخ فى الحضارات غير الكتابية"، ص٤٧ – ص ٧١ .

(٩٤) "الحضارة الميكينيّة – mykenische Kultur": نسبة إلى مدينة وحصن "ميكينيا" الّتى كانت تقع فى العصر البرونزىّ فى شمال مدينة "أرجوليس" باليونان. وكانت هذه المدينة تعتبر مركزا للحضارة "الميكينيّة" فى المدة من القرن السّادس عشر إلى القرن الثّانى عشر قبل الميلاد ثمّ اندثرت المدينة والحصن فى حوالى ١١٠٠ ق. م ، وكان حكّامها يتمتّعون حتّى ذاك الحين بسلطة قويّة. وتحكى الأسطورة الإغريقيّة عن هذه المدينة أنّها كانت موطنا "لاتريوس" و"أجمامنون". وحضارة "ميكينيا" ازدهرت فى القرنين الرّابع عشر والثّالث عشر قبل الميلاد. وتعود جذور هذه الحضارة من جانب إلى الحضارة "الهيلاديّة" – حضارة الأرض اليابسة فى اليونان – ومن جانب آخر إلى الحضارة "المينويّة" – حضارة جزيرة "كريت". وانتشرت الحضارة "الميكينيّة" فى كلّ أرجاء اليونان وجزر بحر إيجة وقبرص وحتّى موطن الحيثّيين على السّاحل الغربىّ لآسيا الصّغرى. وقد انفصلت عن الحضارة "الهيلاديّة" بسبب غلبة العنصر "المينوىّ" عليها. (المترجم)

(٩٥) "العصر الهيلادىّ المتأخّر – späthelladisch": نسبة إلى الحضارة "الهيلاديّة"، وهى حضارة اليونان (الأرض اليابسة) فى العصر البرونزىّ. وينقسم العصر "الهيلادىّ" إلى ثلاث مراحل : مبكّر ، وأوسط ، ومتأخّر ، وقد نشأت حضارة "ميكينيا" من المرحلة "الهيلاديّة" المتأخّرة عن طريق تغلّب العنصر "المينوىّ" (العنصر الحضارىّ الخاصّ بالجزر) عليها. (المترجم) .

(٩٦) المقصود به العصر الكلاسيكىّ للحضارة اليونانيّة القديمة. (المترجم) .

"كرويزوس[٩٧] "Kroisos" "باعتباره – كما يقول هيرودوت – "الرجل الذى أعرف عنه على سبيل اليقين أنه أول من بدأ بالعداء للهيلينيين"، ويحدد بهذا – على وجه الدقة – أفق الذكرى التى يصدقها ويؤكدها شهود عيان[٩٨]. وبين هذين القطبين الزمنيين تنفتح هذه "الفجوة السائلة" التى يطلق عليها علماء الآثار اسم "العصر المظلم" والتى ترجع الحفريات الأرضية أنها تعود إلى القرون من ١١٠٠ ق.م إلى ٨٠٠ ق.م. على أية حال فإن مصطلح "العصر المظلم" مصطلح تم تأسيسه من وجهة نظر الباحثين. فالمصطلح يصف حالة من منظور الخارج، ولكن ما يهمنا نحن – على العكس من هذا – فى ضوء مصطلح "الذاكرة" هو المنظور الداخلى للمجتمعات المعنية، وهذا على أساس ما نفهمه من كلمة "ذاكرة". وهذا الفرق بالتحديد بين الرؤية الخارجية والرؤية الداخلية لم يعره "فانسينا" اهتماما كبيرا.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من المنظور الداخلى للمجتمعات المعنية ؛ فسوف يظهر للوهلة الأولى أنه لا يمكن الحديث هنا عن "فجوة"؛ سواء كانت "سائلة" أو "جامدة". بل أكثر من هذا إن حافتى الماضى تتواصلان وتلتصم كل منهما بالأخرى دون فوارق فى الذاكرة الحضارية للمجموعة ، وما من موضع يظهر فيه هذا بشكل واضح أكثر مما يظهر فى كتب الأنساب، أكثر الصور أصالة ومطابقة لما يُعرف "بفن تقوية الذاكرة الحضارية" (Mnemotechnik) ، وتعرض "فانسينا" فى كتابه إلى هذا الجانب أيضا ، وقد بحث مؤرخ العصور القديمة المتوفى "فريتس شاخرماير" فى آخر أعماله "تذكر الماضى فى الحضارة الإغريقية" (١٩٨٤) كتب أنساب سلالات النبلاء اليونانيين، وصادف فيها أيضا التراكيب نفسها التى يتحدث عنها "فانسينا" فيما يتعلق بالمجتمعات الأفريقية القبلية والمجتمعات الشبيهة بها[٩٩] ، الشيء نفسه يثبته "كيث

(٩٧)"كرويزوس – "Kroisos" هو آخر ملوك "ليديا" (اليونان)، حكم من ٥٦٠ إلى ٥٤٦ ق. م. وأخضع جميع شعوب اليونان لسيطرته، وهزم فى عام ٥٤٦ ق. م. على يد ملك الفرس "كيروس الثانى". (المترجم) .

(٩٨) أتوجّه بالشكر للسيّد "ت. هولشر – "T. Hölscher"على هذه الملاحظة.

(٩٩) تضمّ كتب الأنساب اليونانيّة عادة ما بين ١٠ إلى ١٥ جيلا. وتبدأ بأكثر أسماء الأساطير البطوليّة اليونانية شهرة ، وإن كانت هذه الأسماء غير موثّقة تاريخيا، وتنتهى بأسماء موثّقة تاريخيا من ٢ إلى ٤ أجيال قبل صاحب الاسم المقصود. وبين الاثنين تملأ سلسلة الأنساب أسماء خيالية تكمن وراء طولها أهداف معيّنة، كما هو واضح.

توماس" بالنسبة لإنجلترا فى بدايات العصر الحديث؛ إذ يقول: "عديد من كتب الأنساب يقفز من العهد الأسطورى للأجداد القدماء مباشرة إلى العهد الحديث، وهى بهذا - كما ربما سيعبر تاجر الكتب القديمة عنها - كرأس وقدمين بلا جسد، طرفان بلا وسط"(١٠٠) . إن كتابة الأنساب هى صورة من صور عبور الفجوة بين الحاضر وزمن الأصل أو المنشأ وطريقة من الطرق التى يمكن بها تبرير نظام حاضر، تبرير مطلب معاصر وإضفاء الشرعية عليه، وذلك بربطه بزمن الأصل والمنشأ بلا فجوات أو خروق ، ولكن هذا لا يعنى من جانب آخر أنه ليس ثمة فرق جوهرى بين الزمنين اللذين يتم توارثهما بهذه الطريقة؛ فهذان السجلان من الماضى، هاتان النهايتان بلا وسط، تمثلان فى الواقع إطارين لذاكرتين تختلفان كل منهما عن الأخرى فى نقاط جوهرية، ولكى نوضح الفرق بين الاثنتين ، نريد أن نصطلح على تسميتهما هنا "بالذاكرة الاتصالية - "das kommunikative Gedächtnis و"الذاكرة الحضارية - das kulturelle Gedächtnis"(١٠١) ، وسوف نحاول فيما يأتى من عرض أن نوضح الفرق بين هذين النوعين من الذاكرة.

أما "الذاكرة الاتصالية" فإنها تشمل الذكريات التى تتصل بالماضى القريب، فهى تشمل إذن تلك الذكريات التى يشترك فيها الفرد مع بقية أفراد جماعته المعاصرين له. ومن أوضح حالات هذا النوع من الذاكرة هو ما يعرف ب"ذاكرة الأجيال" فهذه الذاكرة تنشأ تاريخيا مع المجموعة؛ أى أنها تنشأ مع الزمن وتنتهى بانتهائه، أو بالأحرى تنتهى بانتهاء أصحابها الحاملين لها. فإذا مات أصحاب هذه الذاكرة الذين يجسدونها ويكونونها، فإنها عندئذ تفسح المجال لذاكرة أخرى جديدة. وإطار أو مجال هذه الذكرى، والذى يتكون فقط من خلال التجارب المضمونة والمتبادلة بشكل شخصى بين أفراد المجموعة يساوى من الناحية الزمنية - حسب الإنجيل - ثلاثة أو أربعة أجيال، وهى المدة الكفيلة بتأسيس فكرة "الخطيئة" مثلا أو فكرة "الذنب" بالمعنى الإنجيلى ، وقد

(١٠٠) قارن: "كيث توماس "Keith Thomas، فى ١٩٨٨ ،ص ٢١ . أتوجّه بالشكر "لأليدا أسمن" للفت نظرى إلى هذا الاقتباس.

(١٠١) حول هذا الفرق وتسمية هذين النّوعين من الذّاكرة، قارن: أليدا ويان أسمن فى ١٩٨٨ ، وأيضا المؤلّف فى ١٩٨٨ .

أطلق الرومان لهذه الحالة مصطلح "المائة عام"[١٠٢] "saeculum"، وكانوا يقصدون بهذه الكلمة الحد الذى يكون عنده آخر الأحياء من أبناء جيل معين قد مات، وبالتالى آخر شخص يكون حاملا للذكرى المميزة لهذا الجيل ، ويذكر المؤرخ الرومانى "تاكيتوس" في وصفه للعام ٢٢ موت آخر الشهود الأحياء الذين عاصروا عهد الجمهورية[١٠٣] ، ويبدو أن نصف القيمة الزمنية لهذه الذكرى ، والتى يبلغ عمرها – كما قلنا –٨٠ عاما؛ أى مدة ٤٠ سنة، يبدو أن هذه المدة تمثل مرحلة انتقال حرجة فى عمر هذه الذكرى في تاريخ شعب أو مجتمع ما، وسوف نعود إلى هذه النقطة فى الفصل الخامس في سياق حديثنا عن "سفر التثنية – "Deuteronomius" وعن الذكرى عند بنى إسرائيل؛ إذ بعد مضى أربعين سنة يخرج عادة شهود العصر الذين عاصروا فى شبابهم بوعى وإدراك حدثا مهمًا فى تاريخ شعوبهم، يخرجون من الحياة العملية المنصبة أكثر على تشكيل المستقبل، ويدخلون في مرحلة من السن تنشط فيها الذكرى وتنشط معها أيضا الرغبة فى التدوين وفى التوارث ، وهناك جيل بيننا يعيش الآن منذ عشر سنوات تقريبا فى مثل هذا الموقف، وهو الجيل الذى شهد اضطهاد وإبادة اليهود على يد هتلر ، ويعتبر هذا بالنسبة له موضوعا لتجربة مؤلمة عايشها بشكل شخصى. فالشيء الذى يعتبر بالنسبة لنا اليوم ذكرى حية، سوف يصبح غدا موضوعا للتناقل والتوارث عن طريق وسائل النقل الحضارى فقط؛ مثل الكتابة وغيرها. وهذا الانتقال والتحول يعبر الآن فعليا عن نفسه في شكل جهد تدوينى كتابى لذكرى هؤلاء الأشخاص المعنيين ، وأيضا فى شكل تجميع مكثف للأرشيفات. وهنا أيضا تعنى مدة الأربعين سنة ، والتى يتحدث عنها "سفر التثنية" قطعا غائرا فى عمر هذه الذكرى[١٠٤]

(١٠٢) "سيكولوم – "saeculum": تعنى مدّة "المائة عام" أو "قرن من الدّهر". (المترجم)

(١٠٣) راجع: تاكيتوس :Tacitus تواريخ، الجزء الثّالث ٧٥ ، وانظر أيضا: هـ. كانكيك – ليندماير / هـ. كانكيك فى ١٩٨٧ ، ١٧٥.

(١٠٤) يبدو أنّ مدّة الأربعين سنة تمثّل عامّة مرحلة حرجة فى عمر الذّكرى عند الشّعوب. فمن عاصر حدثا وهو فى سنّ الشّباب ؛ أى عشرين أو ثلاثين سنة، يكون بعد أربعين عاما قد وصل إلى سنّ الشّيخوخة، وبذلك تصبح الذّكرى الحيّة والمعاشة فى الاتّصال مهددة بالانهيار والضّياع مع موت هؤلاء الأفراد أو خروجهم من دائرة الحياة الّتى تشكّل المستقبل. وعند هذه النّقطة يبدأ نوع جديد من الذّكرى، وهى الذّكرى الّتى تستند على التّدوين وعمل الأرشيف والتّجميع من شهادات الأحياء (الانتقال من الذّكرى الاتّصاليّة إلى الذّكرى الحضاريّة) ، والأربعون سنة ترد أيضا فى العهد القديم فى سياق بنى إسرائيل. فقد بقى بنو إسرائيل فى البريّة – بعد خروجهم من مصر – أربعين سنة فى التّيه والشّتات قبل دخولهم الأرض وعبورهم نهر الأردن. فنقرأ =

فبعد مضى أربعين سنة بالتمام منذ نهاية الحرب العالمية الثانية – وبالتحديد فى الثامن من مايو ١٩٨٥ – أطلق الرئيس "ريتشارد فون فايتسكر" بخطابه الذى ألقاه أمام البرلمان الألمانى الاتحادى العنان لعملية تذكر ، أدت فى العام التالى إلى نشوب تلك الأزمة التى عرفت بعد ذلك ب"جدل التاريخيين".

وحديثا أصبح هذا الأفق المباشر للمعايشة الشخصية للأحداث موضوعا لفرع من فروع علم التاريخ، يُعرف فى أيامنا الحالية باسم علم التاريخ الشفهى "Oral History" ولا يعتمد هذا الفرع من الدراسات التاريخية على الشواهد الكتابية المعتادة التى يستخدمها فى الغالب المؤرخ، وإنما يعتمد كلية على الذكريات التى يتحصل عليها المؤرخ عن طريق المقابلات الشفهية. فالصورة التاريخية التى تتشكل فى هذه الذكريات والحكايات هى نوع من التاريخ يمكن أن نطلق عليه اسم "تاريخ الحياة اليومية"، أو "التاريخ من أسفل"، وقد أثبتت كل الأبحاث التى أجريت فى مجال "التاريخ الشفهى" أن الذكرى الحية لا تمتد – حتى فى المجتمعات الكتابية – إلى أكثر من ثمانين سنة للوراء (قارن: ل. نيتهامر فى ١٩٨٥ م) ثم تأتى بعد هذه المدة – وفى اتجاه الماضى – بدلا من أساطير "عصر المنشأ أو الأصل" معلومات كتب المدارس والآثار التذكارية، مفصولة "بفجوة سائلة" عن المعايشة الحاضرة، بتعبير أخر: يأتى هنا النقل والتوارث الحضارى الرسمى.

فنحن الآن أمام ضربين من ضروب التذكر ، ووظيفتين للذكرى وللماضى ، أو كما يصطلح عليه استعمالين من استعمالات الماضى – "uses of the past" ويجب أن نفرق بينهما أولا تفريقا دقيقا، وإن كانا يتداخلان مع بعضهما البعض فى واقع الحضارة التاريخية تداخلا متعدد الجوانب. فالذاكرة الجماعية هنا تعمل بصورة ثنائية الكيفية؛ فهى تعمل أولا بصفة الذكرى المؤسسِة حضاريا التى تستند إلى الأصول والجذور الحضارية، وثانيا بصفة الذكرى السيرية (الخاصة بسيرة أو ترجمة حياة) ، وهى الذكرى التى تستند إلى التجارب الخاصة والأطر الموضوعة فيها ؛ أى إلى "الماضى القريب من الحاضر" "recent past" فالصفة التى تعمل بها الذاكرة "كذكرى مؤسسِة"

= فى العهد القديم "والآن أربعون سنة تمرّ وأنا الربّ إلهكم معكم وما أعوزكم شىء" (سفر "التّثنية" (٢ – ٨). (المترجم) .

تتعامل فيها الذاكرة دائما – حتى فى المجتمعات غير الكتابية – مع أشياء موضوعية ثابتة، ومع تجسيدات من النوع اللغوى وغير اللغوى أيضا: يتم هذا مثلا فى شكل شعائر وطقوس، وفى شكل رقصات وأساطير، فى شكل رسوم ونقوش وأزياء وحلى ووشوم وطرق وألوان ومناظر طبيعية إلخ... أى باستخدام نظم رموز من كل نوع، نظم إشارات يمكن إدراجها جميعا بسبب وظيفتها وعملها على تقوية الذاكرة وتدعيم الهوية والذكرى تحت المصطلح الشامل "الذكرى الحافظة – Memoria". أما ضرب "الذكرى السيرية" فيعتمد دائما – وعلى العكس من سابقه – على التفاعل الاجتماعى وحتى فى المجتمعات الكتابية ؛ فالذكرى المؤسسة تتميز دائما بطابع التأسيس والإنشاء أكثر من كونها نموا طبيعيا، ولكنها فى الوقت نفسه تعتبر مزروعة صناعيا عن طريق تثبيتها ووضعها فى صور وأشكال ثابتة، أما الذكرى "السيرية" فإنها تسير على العكس من ذلك. نخلص من هذا إلى أن الذاكرة الحضارية هى إذن مسألة فن مؤسسى لتقوية الذاكرة (institutionalisierte Mnemotechnik) فن يحتاج إلى مؤسسات حضارية ومتخصصين يقومون عليه ، على عكس ما هى عليه الحال مع الذاكرة الاتصالية.

إن الذاكرة الحضارية تصوب بصرها دائما تجاه النقط الثابتة فى الماضى ، غير أن الماضى لا يحتفظ بنفسه فى هذه الذاكرة أيضا بالصورة نفسها التى وقع بها؛ فالماضى يتجمد هنا بالأحرى فى شكل شخوص وأشكال رمزية تتثبت فيها الذكرى وتلتصق بها. فلو أخذنا العهد القديم كمثال، نجد فيما يتعلق ببنى إسرائيل أن قصص "الآباء"، و"الخروج" (سفر "الخروج"، خروج بنى إسرائيل من مصر) والسير فى البرية والوصول إلى أرض كنعان ، ثم السبى إلى بابل، هذه كلها تعد شخوصا ورموزا تعتمد عليها الذكرى ؛ حيث يتم الاحتفال بها فى الأعياد بشكل طقوسى ، وحيث تكشف لنا فى الوقت نفسه عن المواقف المختلفة لكل زمن حاضر يأتى ، فكل زمن حاضر يستند إلى مثل هذه "الشخوص الذاكراتية". والأساطير أيضا تعتبر هى الأخرى من قبيل "شخوص" الذكرى. وقد حان الوقت الآن لكى نوضح الفرق هنا بين الأسطورة والتاريخ. إن الذاكرة الحضارية لا تعتمد التاريخ القائم على الحقائق، وإنما تعتمد فقط التاريخ الذى يتم تذكره ، ويمكن القول أيضا إن التاريخ الحقيقى القائم على الحقائق يتحول فى الذاكرة الحضارية إلى تاريخ "متذكَّر"، وبالتالى يتحول إلى أسطورة. فالأسطورة

بهذا المعنى هى تاريخ مؤسِس حضاريا، هى نوع من التاريخ الذى يؤسس للهوية، تاريخ يُروى لكى يضىء لنا زمن حاضر معين من الأصل والمنشأ. "فخروج" بنى إسرائيل من مصر - بغض النظر تماما عن قضية تاريخيته من عدمها - يعتبر بمثابة الأسطورة التى تأسست عليها إسرائيل: ويتم الاحتفال بهذا الحدث كل عام فى عيد الفصح (Pessach) على أنه أيضا كذلك، وبهذا المعنى أصبح هذا الحدث جزءًا من الذاكرة الحضارية عند هذا الشعب. فمن خلال الذكرى يتحول التاريخ إلى أسطورة، غير أن هذا التحول لا يعنى أن التاريخ بهذا أصبح غير حقيقى، بل على العكس تماما: من خلال هذا التحول وحده يصبح التاريخ حقيقة، حقيقة بمفهوم أنه يتحول إلى طاقة معيارية وتشكيلية متدفقة.

لقد أوضحت الأمثلة الآن أن الذكرى الحضارية يسكنها شىء ذو طابع قدسى دينى. فشخوص ورموز الذكرى هنا ذات مغزى دينى، واستحضارها عن طريق التذكر يأخذ غالبا صفة الطقس الدينى أو العيد. فالأعياد والطقوس تؤدى - بجانب وظائف أخرى كثيرة - أيضا وظيفة استحضار الماضى المؤسِس حضاريا، والشىء الذى يتم له التأسيس عن طريق الاتصال والارتباط بالماضى هو هوية الجماعة التى تتذكر. فالمجموعة تستوثق من هويتها بتذكر تاريخها وباستحضار شخوص ذكراها المؤسسة حضاريا. وهذه الهوية ليست هى هوية الحياة اليومية. فالهويات الجماعية يسكنها شىء من الرهبة، شىء من الطقوسية، على أية حال ، شىء غير يومى يقع خارج نطاق الحياة اليومية. فهى بشكل أو بآخر "عظيمة فى البقاء وفى الاحتفاظ بنفسها"، تتعدى أفق الحياة اليومية وتمثل موضوع اتصال طقوسى ذا مراسم دينية، وليس اتصال حياة يومية. وطقوسية الاتصال هذه تعد - فى حد ذاتها - نوعا من التشكيل والتكوين الحضارى لهذه الذكرى. ويتواصل هذا التشكيل ويمتد فى تشكيل الذكرى الذى يتجمد بدوره فى شكل نصوص ورقصات وصور وشعائر. فمن الممكن إذن أن نقول إن القطبية التى بين الذاكرة الاتصالية والذاكرة الحضارية تساوى القطبية نفسها التى بين الحياة اليومية والعيد، ويمكن أيضا فى هذه الحالة أن نتحدث عن ذاكرة خاصة بالأعياد (والموالد) وأخرى خاصة بالحياة اليومية ، ولكننا لا نريد أن نذهب إلى هذا الحد فى تثبيت العلاقة بين نوعى الذكرى. فسوف نعود مرة أخرى للحديث عن علاقة الذاكرة الحضارية بالقدسيات والطقوسيات فى سياق آخر.

وتـأخـذ القـطبيـة بيـن الذكـرى الاتصـاليـة والذكـرى الحـضارية تعـبيـرا اجـتمـاعيـا أيضـا، ويظـهر هذا بوضـوح فيمـا نريد أن نصطلح عليه هنا اسم "آلية المشـاركـة - Partizipationsstruktur" (أى: آليـة مـشـاركـة الأفـراد فـى نـوعـى الذاكرة)، فـهذه الآلية أو مـبدأ المشاركة فى نوعى الذاكرة الجماعيـة تكون مختلفة كاختلاف تركيب زمنهمـا. فبالنسبة للذاكرة الاتصالية تكون مشاركة المجموعة فيها موزعة وغير منتظمة ، صحيح أن البعض من أفراد المجموعة قد يعرف أكثر، والبعض الآخر يعرف أقل، وأن ذاكرة كبار السن أطول بالنسبة للعودة إلى الماضى من ذاكرة الصـغـار أو الشباب. ولكن فى كل هذا لا يوجد متخصصـون وخبـراء فى مثل هذا التوارث أو النقل غير الرسـمى، حتى لو كان بعض الأفراد يتذكر أكثر وأفضل من البعض الآخر. فالمعرفة التى تكون موضـوع هذا النوع من التذكر هى معـرفة يتم تحصيلها بالاكتساب اللغوى وبالاتصال اليومى، وهنا فى هذه النقطة يتساوى الجميع فى مسألة القدرة.

وعلى النقيض من اشتراك المجموعة الموزع والمشتت فى "الذاكرة الاتصـالية" فإن المشاركة فى "الذاكرة الحضارية" تكون أكثر تميزا وأكثر تحديدا. وينطبق هذا حتى على المجتمعات غير الكتابية والمجتمعات المصممة على مبدأ المساواة (egalitär) ؛ فوظيفة الشاعر أساسا كانت هى حفظ ذاكرة المجموعة، ولا يزال يمارس هذا الدور إلى اليوم "شعراء الربابة" فى المجتمعات الشفوية (غير الكتابية) ، وقد وصف أحدهم - وهو السنغالى "لامين كونتى"- وظيفة "شاعر الربابة" على النحو التالى[١٠٥]:

"فى تلك العهود التى لم يكن يوجد فيـها فى أى مكان فى أفريقيـا أى نوع من أنواع التدوين الكتابى كان لابد أن توكل وظيفـة التذكر ورواية التـاريخ إلى مجمـوعة خاصة من أفراد المجتمع ، وكان الناس يعتقدون أن الرواية الناجحة للتاريخ تتطلب مصاحبـة موسيقية للكلمـات. وهكذا أوكل النقل الشفوى للتـاريخ إلى شاعر الربابة أو مغنى « الأرغول » أى إلى طبقة الموسيقيين. وأصبح هؤلاء هم حملة الذكرى الجماعية

(١٠٥) حول وظيفة "شاعر الرّبابة" فى أفريقيا، قارن أيضـا ك. كلافكى بعنوان: "مع كلّ كهل يموت تموت مكتبة"، فى: أ. و ى. أسمن ١٩٨٣ ، وأيضا ميينوى-سـامبا ١٩٨٩ .

للشعوب الأفريقية. وشعراء « الربابة » ليسوا فقط شعراء، بل هم في الوقت نفسه شعراء وممثلون وراقصون ومشخصون. ويستخدمون كل هذه الفنون في عروضهم" (جورنال اليونسكو، العدد ٨ ، ١٩٨٥ ، ص٧).

فالذاكرة الحضارية لها دائما حمَلتها الخصوصيون. وينتسب إلى هؤلاء الحمَلة والحفظة كل من لهم صلة بالمعرفة؛ مثل الشمعانيين (الكهنة والعرافين) وشعراء سير الأبطال وشعراء الربابة ومن على شاكلتهم – من أمثال القساوسة، والمعلمين والوعاظ والفنانين والكتبة وأهل العلم والمعرفة وكل من يحمل لقب "علامة" – كما في بلاد الصين القديمة – وأيضا كل من سموا بأصحاب المعرفة، على اختلاف أسمائهم ومشاربهم. فارتقاء وارتفاع المعنى الحضاري الذي يحفظ في الذاكرة الحضارية عما هو مألوف في الحياة اليومية يقابله على الناحية الأخرى نوع من التحرر والتخلص من قيود الحياة اليومية بالنسبة لحامليها (الذاكرة الحضارية) المتخصصين فيها ، ففي المجتمعات غير الكتابية يرتبط تخصص حاملي الذاكرة بالمتطلبات التي تلقى على الذاكرة نفسها . وأقصى أنواع المتطلبات التي تنتظر من الذاكرة هنا هي تلك التي يكون فيها النقل والتوارث الحرفي ضرورة حتمية [١٠٦] ، فها هنا تستعمل الذاكرة الإنسانية تماما كمثل "مخزن المعلومات" تحفظ فيه المعلومات كمرحلة ممهدة للكتابة والتدوين، ويحدث هذا غالبا في تلك الحالات التي يتعلق الأمر فيها بالمعرفة الشعائرية الطقوسية (الأمور الدينية) ؛ فالطقوس المقدسة والشعائر الدينية تقام طبقا "لتعاليم" صارمة، حتى وإن كانت هذه التعاليم ليست مكتوبة. فـ"الريجفيدا" – كتب البراهمة المقدسة – تعد أشهر مثال على تقنين الذاكرة في مجال المعرفة الشعائرية ، ويتناسب حجم المسئولية التي تلقى على هذه الذاكرة، والإلزام الذي تفرضه معرفتها مع المكانة الاجتماعية المتميزة

(١٠٦) يمكن أن تقارن هنا حتميّة الحفظ الحرفيّ لنص القرآن الكريم في الحضارة الإسلاميّة والتّركيز على عدم الحيد بأيّ شكل من الأشكال عن النّص في حال تلاوته شفويًا من الذّاكرة. فهذا مطلب دينيّ رئيسيّ يلقى على عاتق "الذّاكرة الحضاريّة" الإسلاميّة . وأيّة أخطاء تقع هنا تؤخذ بالعقاب المتمثّل في "التّعدّي على حرمة النّصّ". وحرفيّة النّصّ هنا هي الأساس الّذي حمل "الذّاكرة الحضاريّة" الإسلاميّة ، طوال هذه القرون، وإلى ما شاء الله . ويظهر هذا المبدأ بوضوح في كثير من آيات القرآن، الّتي تؤكّد على التّعبّد بحفظ النّصّ وحرفيّته. (المترجم) .

التي يحتلها حاملوها والمتخصصون فيها. فالبراهمة يأتون في الترتيب الطبقي في المجتمع الهندي قبل طبقة نبلاء "الكشاتيريا"؛ وهي الطبقة التي يأتي منها حكام الهند. وفي مملكة "رواندا" القديمة كان "المتخصصون" في "الحفظ" يحفظون عن ظهر قلب النصوص التي تمثل الأساس للشعائر الملكية الثماني عشر ، وكان هؤلاء الحفظة يعتبرون من أرقى وأوجه أحبار المملكة ، وأية أخطاء كانت تحدث هنا كان يمكن أن يكون عقابها الموت. وكان هناك ثلاثة من هؤلاء الأحبار يعرفون النصوص الكاملة لكل الشعائر الثماني عشرة، وهم يشاركون الحاكم في ألوهيته (ف. بورجيد، في ١٩٨٨ ص١٣).

واشتراك المجموعة في "الذاكرة الحضارية" يكون غير موزع وغير مشتت بمفهوم آخر أيضا. فعلى النقيض من "الذاكرة الاتصالية" فإن "الذاكرة الحضارية" لا تنتشر من نفسها ولا تجعل تتحدث عن نفسها بنفسها، وإنما تحتاج إلى الإرشاد والتوجيه الدقيقين ؛ وبهذا يكون هناك نوع من التحكم والسيطرة في انتشارها، يلح من جانب على واجب المشاركة في هذه الذاكرة ويمنع من جانب آخر الحق في المشاركة نفسها. فهناك حدود صارمة مرسومة بشكل أو بآخر حول الذاكرة الحضارية. ففي حين أنه يجب على البعض أن يثبت كفاءته وقدرته (ربما أيضا انتماءه "للذاكرة الحضارية") من خلال امتحانات رسمية يلزم عليه أداؤها (كما كان يحدث على سبيل المثال في الصين في عصورها الكلاسيكية) أو من خلال إجادة السلوكيات وصور التعامل المعترف بها داخل فئة اجتماعية معينة (بداية من إتقان اللغة اليونانية في المقصورات الدينية في العهد الهيليني، مرورا باللغة الفرنسية في أوربا في القرن الثامن عشر، ووصولا إلى القدرة على إعادة إنتاج أوبرات "فاجنر" على البيانو الخاص في المنزل ومعرفة "كنوز ونخائر الاقتباسات الخاصة بالشعب الألماني" في القرن التاسع عشر) نقول: في حين أن البعض يجب عليه أن يثبت هذا كله، يبقى البعض الآخر مستبعدا من مثل هذه المعرفة ، ففي اليهودية واليونان القديمة - على سبيل المثال - كان هذا الفريق المستبعد هم النساء، وفي عهد ازدهار الطبقة الوسطى ومثلها الثقافية كان هذا الفريق هم الطبقات الدنيا في المجتمع آنذاك.

ونستخلص من هذا أن قطبية أو ثنائية "الذكرى الجماعية" (انقسامها إلى"ذكرى

حضارية" وأخرى "اتصالية") تقابلها فى البعد الزمنى قطبية العيد أو "المولد" فى مقابل الحياة اليومية، وفى البعد الاجتماعى ثنائية الصفوة الاجتماعية الموكل إليها المعرفة، وهم من أطلقنا عليهم لفظة: المتخصصين فى "الذاكرة الحضارية" فى مقابل عموم الجماعة، وهم الذين يشتركون عامتهم فى "الذاكرة الاتصالية". فالعيد أو "المولد" يعتبر لازمة من لوازم "الذاكرة الحضارية"، والحياة اليومية تعتبر لازمة من لوازم "الذاكرة الاتصالية"، ولكن كيف يتسنى لنا أن نتصور هذه القطبية أو الثنائية فى الذكرى؟ هل يجوز لنا أن نتخيلها على أنها ترمز إلى نظامين قائمين بذاتهما ، ويعيش كل منهما بجانب الآخر، ويضع كل منهما حدودا مع الآخر - على نمط القطبية الموجودة نفسه فى اللغة، التى تتمثل فى لغة عامية وأخرى فصيحة - أو نتخيلهما على أنهما قطبان متطرفان على "مسطرة قياس" - كما اقترح "فولفجانج رايبل" - وأن الحدود بينهما سائلة ومنسابة؟ يبدو أن هذا السؤال يجب أن يحسم من حالة إلى حالة على حده ؛ فبلا أدنى شك توجد هناك حضارات يظهر الفرق فيها بين "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية" بوضوح، حتى إنه يصبح من الممكن أن نتحدث هنا عن نوع من "الازدواجية الحضارية - ".Bikulturalität " فمثلا يمكن بهذا المعنى اعتبار مصر القديمة من هذا النوع من الحضارات (انظر المؤلف فى ١٩٩١) ، ولكن هناك مجتمعات أخرى؛ مثل مجتمعنا الألمانى، يناسبها أكثر نموذج "المسطرة" المذكور أعلى. وحتى التباين بين اللغة الفصحى واللغة الدارجة ليس بالضرورة أن يأخذ دائما - وفى كل الأحوال - طابع الازدواج اللغوى كما نفهمه بالمعنى الحرفى للكلمة ، وهنا أيضا يمكن - فى كثير من الأحوال - وصف هذه الثنائية باستخدام "نموذج القطبين المتطرفين على مسطرة القياس" بشكل أفضل من غيره . وعلى أية حال، يجب أن نعلم أنه بجانب ما ذكر يوجد هناك قدر معين من التحديد الداخلى بين كلا نوعى الذكرى، ينشأ عن طريق التماهى والاندماج مع المعنى الدينى ، والصفة الاحتفالية الطقوسية الكامنة فى الذكرى الحضارية ليس له مقابل محدد فى الناحية الأخرى على نموذج المسطرة القياسية. وبهذا القيد نريد الآن أن نستخدم هنا نموذج "المسطرة القياسية"، ونلخص قطبى الذاكرة على النحو التالى:

٢ – الطقس والعيد باعتبارهما صورا تنظيمية أولية للذاكرة الحضارية

بدون وجود إمكانية التخزين الكتابي للمعلومات الحضارية لن تجد المعرفة الضامنة لهوية المجموعة مكانا آخر لها تُحفظ فيه سوى الذاكرة الإنسانية، ولابد من أداء مهام ثلاث لكي يتسنى لهذه المعرفة أن تطلق طاقتها وقوتها المؤسسة لوحدة المجموعة والموجهة لسلوك أفرادها – أي الطاقة التقعيدية المعيارية والطاقة التشكيلية السلوكية. هذه المهام هي: التخزين(١٠٧) ، والاستدعاء (أي: استدعاء المعلومات الحضارية في أي وقت) ، والإخبار (أي إخبار ونشر هذه المعلومات) بتعبير آخر: لابد من توافر ثلاثة أوعية أو إمكانات، حتى يمكن للمعرفة الضامنة للهوية أن تحقق الغاية المرجوة منها، هي: الصورة الشعرية (مرادفة للتخزين)، والإخراج الطقوسي الديني (مرادفا للاستدعاء)(١٠٨) ، والمشاركة الجماعية (مرادفة للإخبار ونشر هذه المعرفة) ، أما كون الصياغة الشعرية تهدف أساسا إلى سكب المعرفة الضامنة لهوية الجماعة في قوالب وأشكال ممسوكة ومتينة – وهو هدف خاص قبل كل شيء بتقوية الذاكرة – فهذا أمر لا يحتاج إلى تأكيد من ناحيتنا(١٠٩) ، ومن نافلة القول أيضا أن نؤكد هنا على حقيقة أن هذه المعرفة تأخذ عند التعبير عن نفسها أشكالا وصورا مختلفة تجعل النص اللغوي موضوعا في سياق وثيق مع الصورة الصوتية ، ومع الإيماءات والإشارات ومع الرقص والإيقاعات ومع كل الأفعال الطقوسية والشعائرية(١١٠) ، فالنص اللغوي هو وسيلة تعبيرية واحدة من وسائل التعبير المختلفة عن هذه المعرفة، ولكن ما يعنيني هنا – قبل

(١٠٧) المقصود "بالتّخزين" هو تخزين المعاني الحضاريّة المصطلح عليها هنا بالمعرفة الضّامنة لهويّة المجموعة. (المترجم) .

(١٠٨) لا يخفى أنّ "الإخراج الطقوسيّ" وممارسة "الطّقس" الدّينيّ الشّعائريّ في حدّ ذاتها تمثّل نوعا من الاستدعاء للمعرفة الحضاريّة الضّامنة لهويّة المجموعة من المخزن الحضاريّ الخاصّ بها. (المترجم) .

(١٠٩) قارن حول هذه القضيّة بصفة خاصّة: إ. هافيلوك في 1963 الّذي يتحدّث هنا عن "الاتّصال المحفوظ أو المخزون – .preserved communication

(١١٠) قارن على سبيل المثال: سومتور – :Zumthor مقدّمة في الشّعر الشّفويّ، باريس ١٩٨٣ .

كل شيء – هو التركيز على النقطة الثالثة؛ وهي الصورة التي تكون عليها مشاركة المجموعة في هذه المعرفة. فكيف تشارك المجموعة في "الذاكرة الحضارية"، والتي تكون رعايتها في هذه المرحلة حكرا فقط على بعض الأفراد ممن أطلقنا عليهم اصطلاح "المتخصصون": من أمثال العرافين والكهنة وشعراء الربابة ؟ الإجابة على هذا السؤال هي: يتم هذا عن طريق اجتماع الأفراد وحضورهم الشخصي ؛ إذ لا تمكن المشاركة في "الذاكرة الحضارية" في الحضارات الشفوية (غير الكتابية) إلا بالوجود الشخصي، لكن لابد أن تكون هناك أسباب لمثل هذه الاجتماعات والالتقاءات لأفراد المجموعة – هذه الأسباب هي المناسبات والأعياد؛ فالأعياد والطقوس تضمن – بقدر دورتها وبقدر تكرارها – تناقل وتوارث المعرفة الضامنة لهوية المجموعة، وبالتالي تضمن أيضا إعادة إنتاج الهوية الحضارية. فالتكرار الشعائري الطقوسي يؤمن تماسك المجموعة واتساقها من الداخل في الزمان والمكان. ومن خلال "العيد" باعتباره يُمثل صورة أولية من صور تنظيم "الذاكرة الحضارية" تنقسم صيغة الزمن في المجتمعات الشفوية إلى : زمن "الحياة اليومية" ، وزمن "الأعياد والموالد". ففي زمن الأعياد أو "زمن الحلم" الذي يضم التجمعات واللقاءات الكبيرة ينفتح الأفق على "الكون الواسع"، على العهد الأول للخليقة؛ عهد الأصول والجذور وعهد التحولات الكبرى التي أنتجت العالم في العصور السحيقة. إن الشعائر والأساطير تعيد كتابة مغزى الواقع. فاحترامها ورعايتها بعناية والحفاظ عليها وتوارثها، كل هذا يضمن مسيرة العالم ويضمن في الوقت نفسه أيضا استمرار هوية المجموعة.

والذاكرة الحضارية توسع أو تكمل عالم الحياة اليومية ؛ بحيث يشمل البعد الآخر منه، بعد الاحتمالات وإمكانية نفي هذا العالم وعدم وجوده. وهي – أي الذاكرة الحضارية – تعالج بهذه الطريقة الاختزالات والاختصارات التي تلحق بمعاني الوجود بسبب أشغال الحياة اليومية. فمن خلال الذاكرة الحضارية تكتسب حياة الإنسان نوعا من الثنائية في البعد، نوعا من الثنائية في الزمن، تحتفظ بنفسها على مدى كل مراحل التطور الحضاري. وتتضح هذه الثنائية الحضارية للزمن في المجتمعات الشفوية بصورة أفضل من غيرها، فتظهر هنا في الفرق بين: الحياة اليومية والأعياد، بين الاتصال الخاص بالحياة اليومية والخاص بالمراسم الدينية الطقوسية. وبهذا المعنى

فسرت العصور القديمة وظيفة الأعياد والآهات الشعر والإبداع على أنها استجمام وعلاج من أثقال الحياة اليومية. ويصف أفلاطون فى "القوانين" كيف أن التعلم فى مرحلة الطفولة وبدايات الشباب يُطمس طمسا فى الحياة المتأخرة بسبب أعباء وأشغال الحياة اليومية ؛ إذ يقول: "ولكن الآلهة قد جعلت لنا - رحمة منها بجنس بنى الإنسان المعذب - أوقاتا نفرغ فيها للاستجمام وللراحة من كدنا. وهذه الأوقات هى: الأعياد الدينية فى تتابعها المتغير. كما أن الآلهة وهبت جنس بنى البشر أيضا عرائس الشعر والقوافى (Muse) يتقدمها قائد الكورال الإله أبوللو (إله الانسجام والاعتدال) ، ومعه الإله ديونيسوس (إله النشوة والنماء) لكى تكون ضيوفا فى هذه الأعياد، وهذا كله من أجل أن يتمكن بنى البشر من استعادة نظام عادتهم وسيرتهم الأولى التى جُبلوا عليها"(١١١).

فالعيد يلقى الضوء على الخلفية المطموسة لوجودنا، والتى وارتها الحياة اليومية فى ثناياها، والآلهة نفسها تنشط من جديد نظم حياتنا التى نزلت وتدنت لتصبح فى مستوى البديهيات والأشياء المألوفة أو تُنسى تماما. هذا الاقتباس السابق الذى نقلناه عن أفلاطون يوضح لنا أيضا أنه لا ينبغى أن نفهم هذا الكلام على أنه يوجد نظامان، يعيش كل منهما بجانب الآخر بلا علاقة بينهما: نظام للعيد ونظام للحياة اليومية، أو نظام لما هو قدسى دينى ونظام لما هو دنيوى. بل الأمر على عكس ذلك ؛ إذ لا يوجد أصلا إلا نظام واحد، وهذا النظام بوصفه هكذا هو بفطرته نظام لما هو عيدى احتفالى ودينى قدسى، وهو بوصفه هكذا أيضا ذو تأثير توجيهى إرشادى فى الحياة اليومية. فالوظيفة الأصلية للأعياد تكمن أساسا فى تقسيم وجدولة الزمن مطلقا، وليس فى تأسيس زمن آخر "قدسى دينى" فى مقابل "زمن الحياة اليومية". ففى اللحظة التى تقوم فيها الأعياد بتقسيم تيار الزمن وضبط إيقاعاته ؛ تؤسس فى الوقت نفسه النظام العام للزمن، وهنا فقط تستطيع الحياة اليومية أن تأخذ هى الأخرى مكانها فيه. وأفضل مثال على الوحدة الأصلية للزمن وعدم التقسيم إلى نظام دينى وآخر دنيوى هو ما نعرفه عن

(١١١) قارن: أفلاطون .leg 653 ، النصّ الألمانيّ عن ترجمة إ. أيت - E. Eyth، هايدلبرج ١٩٨٢ ص ٢٥٣ ، وما بعدها. انظر أيضا: ر. بوبنر - R. Bubner: "إضفاء صفة الجماليّة على العالم"، فى: ف. هاوج / ر. وارننج - - W. Haug R. Warning ، ١٩٨٩.

الاعتقاد السائد بين سكان أستراليا الأصليين والخاص بأرواح أجدادهم الموتى ؛ إذ يؤمن أولئك بأن تجول أرواح الموتى والأعمال التى تقوم بها على الأرض تقدم النماذج لكل الأعمال الإنسانية المرتبطة بالقواعد السلوكية بالنسبة للأحياء: ابتداء بشعيرة العيد ووصولا إلى ربط الحذاء . ولكن مع الوصول إلى مرحلة حضارية أكثر تطورا، وعندما يأخذ روتين الحياة اليومية سمة الاستقلالية ويتحول إلى نظام خاص بذاته ذى طابع مستقل؛ عندئذ يصبح العيد مكانا لنظام آخر مختلف، هذا النظام هو: الزمن والذكرى(١١٢).

لقد رأينا أن الفرق بين "الذاكرة الاتصالية" و"الذاكرة الحضارية" له علاقة بالفرق بين "الحياة اليومية" و"العيد"، بين الدنيوى والدينى، بين "ما هو زائل فان" و "ما هو دائم ومؤصل"، وأخيرا بين "الخاص" و"العام". ورأينا أيضا أن لهذا الفرق قصة وتاريخ. "فالذاكرة الحضارية" عضو خاص بالذكرى التى تقع خارج الحياة اليومية. والفرق الرئيسى الذى يفصلها عن "الذاكرة الاتصالية" هو تشكيلها ووضوح معالمها، وأيضا الصفة الطقوسية الدينية التى تأخذها مناسباتها. ويحين لنا الآن أن نسأل عن مثل هذه الأشكال والمعالم التى تظهر فيها "الذكرى الحضارية". سبق أن أشرنا إلى أن "الذاكرة الحضارية" تتثبت فى المجسدات العينية؛ أى أن التعبير عنها يظهر فى شكل أشياء وتجسيدات مادية يتم فيها صب المعنى الحضارى صبا فى صور صلبة ثابتة ، ويمكن لنا الآن أن نتصور التركيبة القطبية "للذاكرة الجماعية" ككل – والتى سبق أن قسمناها إلى "ذاكرة اتصالية" وأخرى "حضارية" – بشكل أوضح عن طريق استخدام الصورة الاستعارية لما هو "سائل مائع" وما هو "صلب ثابت"(١١٣) ، فالذاكرة الحضارية تتثبت دائما فيما هو "صلب ثابت". فهى ليست تيارا سائلا يتدفق على الإنسان الفرد من الخارج، بقدر كونها عالما من الأشياء يخرجه الإنسان من داخله ويُشيده فى الوجود.

وربما يجنح البعض إلى إدخال الفرق بين الشفاهية والكتابة ضمن هذه القطبية أيضا: قطبية "السائل" و"الثابت" هذه، أو ازدواجية "الذاكرة الاتصالية" و"الذاكرة

(١١٢) لمزيد من التّفصيل حول هذه النّقطة قارن المؤلّف فى ١٩٩١ ، أ.

(١١٣) حول هذه الصّورة الاستعاريّة قارن: أليدا أسمن فى ١٩٩١ ب.

الحضارية"، فما من شك فى أن مثل هذا التصور قريب. غير أن مثل هذا الخلط بين الأقطاب المختلفة سوف ينم عن سوء فهم كبير ؛ لذا نريد بداية أن نزيل مثل هذا الخلط. فالنقل أو التوارث الشفوى - أى نقل وتوارث شفوى - ينقسم فى داخله - تماما مثل الذكرى داخل أية حضارة كتابية - إلى ذكرى "اتصالية" وذكرى "حضارية"، ذكرى يومية (خاصة بالحياة اليومية) وذكرى احتفالية عيدية (خاصة بالأعياد والشعائر والطقوس). كل هذا داخل التراث الشفوى الواحد، تماما كما هى الحال مع التراث الكتابى فى الحضارات الكتابية. ليس هناك شك فى أن منهج "التاريخ الشفوى Oral History" يواجه فى الحضارات الشفوية (غير الكتابية) مصاعب أكثر مما يواجه فى الحضارات المكتوبة؛ حيث إن منهجية "التاريخ الشفوى" فى تلك الحضارات يجب عليها أن تتعلم أولا كيف تفصل من هذا التراث الشفوى ما ينتمى إلى جانب "الذكرى الحضارية" وما لا يعد جزءاً من ذكرى الحياة اليومية. أما فى الحضارات الكتابية فهذا مصنف بشكل أوضح ؛ لأن - وهذا ما لا يمكننا تجاهله هنا - "الذاكرة الحضارية" تظهر ميلا وقربا من الكتابة والتدوينية[١١٤]. أما فى الحضارات غير الكتابية فلا تتثبت الذاكرة الحضارية بهذا الشكل المفرط فى النصوص. فهنا نجد أن الرقصات والألعاب والشعائر والأقنعة والصور والإيقاعات والألحان الموسيقية والأكل والشرب والأمكنة والميادين والأزياء الشعبية الفلكلورية والوشوم والحلى والأسلحة... إلخ : نجد أن هذه الأشياء وغيرها تنتمى بصورة أكثر عمقا وكثافة إلى الأشكال التى تعبر فيها المجموعة عن استحضار ذاتها والتثبت من هويتها؛ فالذاكرة الحضارية فى المجتمعات غير الكتابية تعبر عن نفسها بوسائل مختلفة ومتعددة.

(١١٤) ولكن يجب أن نلاحظ أيضا أنّ الكتابة ليست بالضّرورة أن تكون دائما ذات أثر تثبيتىّ؛ أى أنّها ليست بالضّرورة أن تكون دائما مثبّتة "للذّاكرة الحضاريّة". إذ يمكن أيضا أن تكون ذات أثر "ميوعىّ مسيّل": أى أنّها يمكن أن تسيّل المعنى الحضارىّ وتميّع علاقاته. ويحدث هذا مثلا عن طريق إلغائها ورفعها للرّباط الوثيق القائم بين مناسبات الذّكرى الجماعيّة ودواعيها المعيّنة والمخصوصة ، والّتى تكون ذات طابع الاتّصال الدّينىّ الطّقوسىّ. كما يحدث هذا أيضا عن طريق أنّ الكتابة والتّدوين يلغيان مناسبة الانتقال بين ضربىّ الذّاكرة modi memorandi: "الذّاكرة الحضاريّة" و"الذّاكرة الاتّصاليّة".

٣ – الأمكنة بوصفها محيطا للذكرى. فلسطين « كمكان ذاكراتى »

(Erinnerungslandschaften. Das Mnemotop" Palästina)

معروف أن أكثر وسائل "فن تقوية الذاكرة" أصالة هى ربط الذكرى بالمكان؛ أى تموضع الذكرى فى المكان[١١٥]. ويستند فن الذاكرة فى الحضارة الغربية الذى بحثته "فرانسيس يتس" فى كتابها "فن الذكرى – The Art of Memory" (١٩٦٦) إلى هذه التقنيات، شأنه فى هذا شأن فن تقوية الذاكرة فى العصور القديمة (انظر هـ. بلوم ١٩٦٩) ، وفن تقوية الذاكرة فى الحضارة الإسلامية (قارن د. ف. أيكلمان ١٩٨٧). وكما أن المكان يلعب بالنسبة "لفن الذاكرة" الدور الأساسى، فإنه يلعب الدور الأساسى أيضا بالنسبة "لتقوية الذاكرة الجماعية والحضارية"؛ أى فيما أطلقنا عليه من قبل "حضارة التذكر"، وفرقنا بينه وبين "فن الذاكرة" الذى بحثته "فرانسيس يتس"[١١٦]. وهنا فى هذا السياق نرى أن مصطلح "أمكنة الذاكرة" مصطلح قريب التناول وينطبق على الحالة التى معنا، وهذا المصطلح مألوف فى اللغة الفرنسية – على عكس الحال فى اللغة الألمانية – لدرجة أن "بيير نورا" قد استخدمه عنوانا لكتابه "أمكنة الذاكرة – .Les lieux de memoire" . ففن الذاكرة" يتعامل مع أمكنة متخيلة، بمعنى أن الإنسان يتخيل مكانا ما لكى يثبت فيه الذكرى. أما "الذاكرة الحضارية أو الذاكرة الجماعية" (ما أطلقنا عليه بشكل عام "حضارة التذكر")، فهى تتعامل مع زرع إشارات ورموز فى المكان الطبيعى؛ أى تغذية المكان العادى الطبيعى بإشارات ورموز معينة ذات

(١١٥) حول هذا الموضوع قارن: أليدا أسمن فى ١٩٩١ ب.

(١١٦) "فنّ الذّاكرة فى الحضارة الغربيّة" هو الّذى قامت العالمة الإنجليزيّة "فرنسيس يتس" ببحثه فى كتابها الشّهير. وهو الفنّ الّذى يرتبط بالأماكن المتخيّلة : حيث يربط الإنسان الأشياء بالأماكن فى ذاكرته، ثمّ يتخيّل الأشياء بهذه الطّريقة. أمّا مصطلح "ثقافة التّذكّر" الّذى يستخدمه المؤلّف هنا، فالمقصود به الذّكرى بالمفهوم الحضاريّ، الذّكرى الّتى تؤسّس للجماعة وتعلو وترتفع فوق مستوى الفرد. للمزيد: راجع النّقطة الخاصّة "بفنّ الذّاكرة وثقافة التّذكّر" فى بداية الفصل الأوّل. (المترجم)

مغزى حضارى[١١٧] ، وتعرف هذه الطريقة باسم "سيميوطيقا المكان أو سمطقة المكان". وبهذه الطريقة يمكن لأقاليم وبقاع مكانية، بل بلاد بأكملها أن تستخدم كأداة ووسيلة للذاكرة الحضارية. فهذه الأماكن لا يتم التركيز عليها فى هذه الحالة عن طريق تغذيتها بالإشارات والرموز فحسب ("تماثيل، آثار") بل الأكثر من ذلك أن هذه الأماكن نفسها ترتقي وترتفع كلية لتصل إلى مرتبة "الإشارة والرمز" ؛ أى بتعبير آخر: تتم سمطقة هذه الأماكن .(semiotisiert)[١١٨]. وأظهر مثال على هذا هى "بقاع الطوطم" (totemic landscapes الخاصة بقبائل الأبوريجينيس الأسترالية[١١٩] (قارن ت. ج. هـ

(١١٧) عمليّة زرع وغرس رموز ومعان فى المكان الجغرافيّ الطّبيعيّ وتحويل المكان الطّبيعيّ إلى رمز أو صورة حضاريّة محمّلة بالمعاني، هذا أصبح الآن فرعا من فروع علم "السّميوطيقا" أو علم الرّموز والإشارات. ويوجد فى الفلسفة الغربيّة فرع يعرف باسم "فلسفة المكان" أو "رمزيّة المكان"، وفي علم السّميوطيقا يعرف هذا العلم باسم "سيميوطيقا المكان - "Semiotik des Raumes"، وهو فرع متقدّم من هذا العلم وأجريت فيه أبحاث عديدة، توصّلت إلى نتائج ضروريّة ومفيدة فى معرفة القيمة الحضاريّة للمكان بشكل عامّ. والقضيّة الّتى يبحث فيها هذا الفرع من علم "السّيميوطيقا" هى: كيف تتمّ "قراءة" المكان، وكيف يتمّ تفسيره من قبل أصحاب الحضارة الواحدة، وما هى المعانى الحضاريّة الّتي يتمّ غرسها فى المكان والّتى تؤدّى إلى ارتقاء المكان من "محيط جغرافيّ فيزيائيّ" إلى معنى "حضاريّ رمزيّ" يتّصل بمسائل مثل الهويّة والذّاكرة الحضاريّة وصور استدعاء واستحضار الماضي. للمزيد حول هذا الموضوع يمكن مطالعة أعداد مجلّة: .Zeitschrift fuer Semiotik. Deutsche Gesellschaft fuer Semiotik. Tuebingen، وأيضا كتابات فلاسفة المكان . (المترجم)

(١١٨) حول هذه الظّاهرة قارن فى الحضارة الإسلاميّة أيضا "سمطقة المكان"، مثلا في قولنا: "البقاع المقدّسة": مكّة والمدينة والقدس. فالمكان الجغرافي "مكّة" أو "المدينة" أو "القدس" إلى آخر كلّ هذه الأماكن قد ارتفع وارتقى فى الحضارة الإسلاميّة لكي يتحوّل إلى الرّمز الحضاريّ الدّيني "مكّة" أو "المدينة" أو "القدس". فالأماكن في الحضارة الإسلاميّة يتمّ أيضا سمطقتها، ربّما أكثر من أيّة حضارة أخرى؛ لذا أرى أنّ بحث ظاهرة المكان فى الحضارة الإسلاميّة من وجهة النّظر السّيميوطيقيّة أمر فى غاية الأهميّة وأيضا فى غاية المتعة، وما يذكره المؤلّف هنا عن "فلسطين" كمكان سيميوطيقي للأديان الثّلاثة، وما سبق أن ذكره عالم الاجتماع "مالبفاكس" عن علاقة فلسطين بالمسيحيّة هو جزء من هذا. (المترجم)

(١١٩) " "totemic landscapes: هى بقاع مقدّسة عند بعض الشّعوب البدائيّة فى أستراليا يقدّسون فيها أرواح أسلافهم: ففى الأعياد الكبرى تخرج هذه القبائل إلى تلك البقاع ويحجّون إلى أماكن معيّنة منها، وترتبط هذه الأماكن بذكرى أرواح أجدادهم الّذين أتوا من أصلابهم؛ وبهذه الطّريقة تستوثق المجموعة من هويّتها وذاتيّتها. (المترجم)

ستريلو ١٩٧٠) ، كما أن مدن الشرق القديم كانت مقسمة إلى شوارع خاصة فقط بالاحتفال بالأعياد، كانت تحمل فيها في الأعياد الكبرى صور الآلهة الرئيسية في المسيرات والمواكب الدينية (انظر المؤلف في ١٩٩١ ب) وقبل كل هذا كانت روما منذ العصور القديمة ولا تزال تمثل "بقعة مقدسة" (قارن: هـ. كانيك ١٩٨٥ /٦) : ففي كل هذه الأمثلة نرى أننا أمام "نصوص طبوغرافية مكانية" خاصة بالذاكرة الحضارية، أمام "أوعية مكانية للذكرى – Mnemotope"، أمام "أمكنة للذاكرة – .Gedächtnisorte"؛ وبهذا المعنى اعتبر "موريس هالبفاكس" في آخر كتاب من كتاباته الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة نوعا من التعبير عن الذاكرة الجماعية (انظر: أعلى) . إن ما يريد "هالبفاكس" أن يقوله على مثال فلسطين بوصفها "مكانا تذكاريا تستعاد فيه الذكرى" هو أنه ليس فقط كل فترة تاريخية، وإنما أيضا – وهذا هو الأهم – كل جماعة دينية؛ أي كل اتجاه عقائدي وكل دين، قد ثبّت الذكريات الخاصة به وبطريقته الخاصة في هذا المكان وشيد لها الآثار التذكارية الخاصة بها[١٢٠] ؛ فهذا البحث الذي قام به

(١٢٠) وهذا الكلام ينطبق على جميع الأمكنة الذّاكراتيّة في الحضارات المختلفة، وبصفة خاصّة الأمكنة الّتي تكدّست فيها الذّكريات وتراكمت. والأماكن المقدّسة عامّة، وفلسطين بصفة خاصّة، واحدة من هذه الأماكن. فهنا تحوّل المكان الجغرافيّ الطّبيعيّ إلى مكان مفعم بالذّكريات الحضاريّة، وتشابكت فيه الذّكريات وتقاطعت مع بعضها البعض. والصّراع الدّائر الآن في الشّرق الأوسط حول مدينة القدس، ولا سيّما بعد زيارة السّياسيّ الإسرائيليّ المتطرّف أرييل شارون للمسجد الأقصى وانتفاضة الأقصى المباركة خير مثال على هذا. فالخلاف حول القدس بين العرب والإسرائيليّين ليس خلافا سياسيّا، وإنّما هو عقائديّ في المقام الأوّل، ليس خلافا حول قطعة أرض، وإنّما هو خلاف حول الذّاكرة الحضاريّة (الدّينيّة) الّتي ارتبطت بهذه الأرض وانغرست فيها. فما يسمّيه اليهود "بجبل المعبد"، هو عند المسلمين "المسجد الأقصى"، بكلّ ما تعنيه هذه الرّموز الدّينيّة المكانيّة من معان حضاريّة، ومن تشكيل للهويّات الدّينيّة والعرقيّة دام على مرّ التّاريخ. ولا شكّ أنّ للأماكن المقدّسة المسيحيّة في القدس وحولها هذه الرّمزيّة نفسها هذا المعنى نفسه عند المسيحيّين. فالقدس – كمكان جغرافيّ طبيعيّ – تحوّلت فعلا إلى مكان التقت فيه الرّموز الدّينيّة للأديان الثّلاثة وتقاطعت فيه الذّاكرات الحضاريّة وتراكمت فيه الهويّات والاستحقاقات الذّاكراتيّة المختلفة؛ لذا لم يستطع أيّ أحد من السّاسة، لا من الإسرائيليّين ولا من الفلسطينيّين، أن يحسم قضيّة القدس على مائدة المفاوضات؛ لأنّ القضيّة دينيّة أساسا، سواء من جانب التّراث التّفسيريّ الإسلاميّ أو من جانب التّراث التّوراتيّ للسّلطة الدّينيّة اليهوديّة. وقد قامت إسرائيل كدولة على هذه الفكرة التّوراتيّة، وهي الأرض الّتي وعدها الله لليهود – حسب تفسيراتهم. فنقرأ في "العهد القديم" مثلا: "فقلت أعدكم أن أخرجكم من مصر، حيث تعانون الذّلّ إلى أرض الكنعانيّين والحثّيّين والأموريّين والفرزيّين والحويّين واليبوسيّين، إلى أرض تدرّ لبنا وعسلا" (سفر الخروج ٣=

"هالبفاكس" يعتبر نوعا من إضفاء الحقيقة والواقع على صورة استعارية، نوعا من إيجاد "وجه الشبه" داخل صورة استعارية. فملفت للنظر كيف أن الاستعارات المكانية تطغى على وصف "هالبفاكس" لوظائف الذاكرة. فما أكثر ورود الاستعارات المكانية فى شرحه من نوع كلمات؛ مثل: "إطار" (للذاكرة) أو كلمة "فراغ" أو "حيز" (للذاكرة) أو ("فضاء، حيز، مكان – espace")، كلمة "أمكنة" (للذاكرة) ("lieux") كلمة "وضع فى مكان، تموضع" (localiser, situer) مثل هذه الكلمات وأشباهها تعتبر كلمات مفتاحية مطردة الاستعمال عند "هالبفاكس". فمن هذا المنظور تمثل أمامنا الآن أهمية وضرورة بحث قضية مثل قضية "تموضع الذكريات فى المكان" وتثبيتها فيه، وكيف أن هذا "التموضع" فى المكان قد أخذ شكلا محددا، وهذا كله فى بقعة "مكانية" محمَلة بالمعانى ، ومفعمة بالذكريات مثل أرض فلسطين. ومثل هذا البحث سيكون بلا شك ذا فائدة كبيرة: الأرض المقدسة "كبقعة لإحياء الذكريات – Mnemotop".

٤ – مراحل انتقالية بين نوعى الذاكرة. حالات مرحلية واقعة بين الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية.

(أ) تذكر الموتى

لقد نوهنا باختصار إلى ظاهرة تذكر الموتى فى الموضع الذى كان ينبغى أن تُذكر فيه – أى فى البداية. وهذا لأن هذه الظاهرة تمثل بلا أدنى ريب بداية ومنتصف ما أطلقنا عليه "حضارة أو ثقافة التذكر"؛ أى: "الذاكرة الحضارية". وإذا كانت "حضارة التذكر" هى فى الأساس الرجوع إلى الماضى والاتصال به، وإذا كان الماضى – بدوره – ينشأ أصلا عند حدوث اختلاف وتباين بين اليوم والأمس، فلا شك فى أن الموت يعتبر بهذا المعنى بمثابة التجربة الأساسية الأولى لمثل هذا الاختلاف، وإن الذكرى التى ترتبط

= – ٨) وفى موضع آخر: "وكلّم الرّبّ موسى فقال: قل لبنى إسرائيل إنّكم داخلون أرض كنعان، وهى الأرض الّتى أورثتكم إيّاها..." (المصدر السّابق). ومن هنا أعود مرّة أخرى إلى فكرة تحميل المكان بالمعانى الحضاريّة والدّينيّة المختلفة، وهو ما يعرف باسم "سمطقة المكان الجغرافىّ". (المترجم)

بالموتى تعتبر أيضا بمثابة الصورة الأولية للذكرى الحضارية على الإطلاق. ولكننا، وفى سياق تفريقنا بين "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية"، لابد لنا أن نرجع مرة أخرى إلى ظاهرة تذكر الموتى - هذه المرة من منظور مختلف بعض الشيء ؛ إذ من الواضح أن "ظاهرة تذكر الموتى" تحتل مرتبة وسط بين هاتين الصورتين من صور الذاكرة الاجتماعية. فتذكر الموتى يكون "اتصاليا" - أى من قبيل "الذاكرة الاتصالية" - بالقدر الذى يُعتبر به صورة إنسانية عامة، ويكون "حضاريا" - أى من قبيل "الذاكرة الحضارية" - بالقدر نفسه الذى يُكوِن ويُطور به حملته وحفظته المتخصصين، وينشىء به الشعائر والمؤسسات الاجتماعية التى تقوم عليه. فتذكر الموتى - كظاهرة اجتماعية - أمر يقع بين الاثنين .

إن ظاهرة تذكر الموتى تنقسم فى واقع الأمر إلى نوعين من الذكرى: ذكرى موجهة إلى الماضى ، وأخرى تتجه نحو المستقبل. فتذكر الموتى الموجه إلى الماضى هو الصورة الأكثر طبيعية، الأكثر أصالة، وهو النمط الأكثر عالمية فى هذا النوع من التذكر(١٢١). إنه الصورة التى تعيش فيها مجموعة ما مع موتاها والتى تجعل بها هؤلاء الموتى حاضرين وموجودين دائما فى الزمن الحاضر والمتجدد باستمرار. وبهذه الطريقة تستطيع المجموعة أن ترسم صورة لوحدتها ولكليتها، يصبح الموتى جزءا منها وكأن هذا أمر طبيعى بديهى (قارن: أ. ج. أوكسيلى ١٩٨٣ ص٤٨ وما بعدها) ، وهذا النوع من التذكر، هذا الارتباط الذى يربط المجموعة بموتاها وبأسلافها، يصادفنا بشكل أوضح، كلما عدنا إلى الوراء فى التاريخ (قارن: ك. إ. موللر ١٩٨٧) ، أما فى البعد المستقبلى لظاهرة "تذكر الموتى" - وهو البعد الذى يكون فيه تذكر الموتى مصوبا نحو المستقبل - فإن الأمر يتعلق هنا بمبدأ "الإنجاز" و "تأسيس الشهرة"، مبدأ خلق الطرق والأشكال التى يخلد بها الإنسان ذكراه ويكتسب بها الشهرة. على أن الطريقة التى يمكن للإنسان أن يجعل نفسه بها "خالدا" قد تختلف من حضارة إلى أخرى اختلافا كبيرا؛ ففى مصر القديمة مثلا كان يقاس "الإنجاز" بالوفاء والالتزام بالأعراف

(١٢١) قارن حول هذا الموضوع: ك. شميت - K. Schmidt فى ١٩٨٥ ، وبالتحديد انظر فى الكتاب نفسه مقال: ج. أوكسلى - O. G. Oexele من ص ٧٤ إلى ص ١٠٧، وأيضا أوكسلى فى ١٩٧٦ و ك. شميت / فوللاش فى ١٩٨٤ .

الاجتماعية، وفي بلاد اليونان كان يقاس بالتفوق في المنافسة. فعند اليونانيين كانت تعتبر فقط تلك الأعمال التي تتعدى طاقة الإنسان وقدرته، هي التي جديرة بالتذكر، الأعمال الخارقة، وليست تلك التي تقف عند حد القدرة البشرية. فقد خلد الشاعر اليوناني "بندار"(١٢٢) جميع المنتصرين في المباريات القومية الهيلينية في ملاحمه الشعرية. كما أن مؤسسي المستعمرات اليونانية القديمة لا يزالون يعيشون مخلدين في ملاحم وأشعار الأبطال، وفي تأليههم أيضا : ففي البعد المستقبلي لتذكر الموتى يتعلق الأمر بمظهر – هكذا يمكننا أن نسميه استعاريا – "الإحسان والبر"، بمبدأ خلق الطرق والأشكال التي يقدم بها الإنسان ما عليه ؛ حتى لا ينساه الآخرون .

وتعتبر مصر القديمة في ربطها بين هذين البعدين لظاهرة تذكر الموتى، وهما : البعد المستقبلي ، والبعد الماضي، حالة فريدة في نوعها. فهذا الربط لم يكن يتم فقط لمجرد أن الإنسان الفرد كان يقوم ببناء مقبرة أثرية لنفسه في اللحظة التي يتولى فيها منصبا رفيعا في الدولة، يمكنه من تأسيس مثل هذه المقبرة ؛ وبالتالي يضع الإنسان الفرد وبشكل "مستقبلي" النواة لتذكره بعد موته(١٢٣) ، وإنما كان يكمن خلف هذه النفقات وخلف هذا الجهد تصور خاص عن العمل المتبادل بين الفرد والمجموعة: فمن حق الإنسان الفرد – بعد موته – أن ينتظر من جماعته "برا وإحسانا" به بالقدر نفسه الذي يقدم به الإنسان من جانبه هذا "البر والإحسان" لأسلافه ؛ فالشبكة الاجتماعية للعلاقات المنعكسة والمتقابلة بين الفرد والمجموعة مصممة هنا على أن تأخذ حجم أو قطع الأبدية الدائمة في الزمن؛ ولذا تمثل مصر القديمة هنا حالة فريدة جدا. وهذا لا يظهر فقط في شكل المدن الواسعة للموتى بما تحتويه من مقابر أثرية ضخمة.

(١٢٢) "بندار – :"Pindar شاعر كورال يوناني، من أصل أرستقراطيّ، ولد في سنة ٥٢٢ أو سنة ٥١٨ ق. م. وسنة وفاته غير معروفة. وقد خلّد في أغانيه الفائزين في الألعاب الرّياضيّة الأولمبيّة في العصر الهيلينيّ. ولغته غير مستقيمة، وشعره يتميّز بالغرابة، ولا سيّما استخدامه للبحور الشّعريّة. (المترجم) .

(١٢٣) نقش أحد رؤساء الكهنة من الأسرة الحادية عشرة -الثّانية عشرة على جدران مقبرته الواقعة في مدينة أسيوط العبارة التّالية: "وفوق كلّ هذا قمت شخصيًا بإتمام هذه المقبرة، كما أمرت بكتابة النّقوش عليها. كلّ هذا أشرفت عليه بنفسي وفي أثناء حياتي" (نقل الاقتباس عن فرانكه – Franke: حقايب – Heqaib، ٢٣).

فالنصب التذكارى المتمثل فى المقبرة يعبر فقط عن الرمز الخارجى لإنجاز حياتى ما خالد، كما تصوره لنا حياة إنسان، عاشها حسب تعاليم ومبادئ الأخلاق السائدة فى مجتمعه. "فالنصب الحقيقى فى حياة الرجل هو ما يجمعه من فضائل وخصال حسنة". هكذا – تقريبا – يقول المثل المصرى. ولهذا السبب فإن الفضائل والخصال الحسنة التى تتصل بعملية المبادلة العكسية بين الفرد والمجموعة؛ وهى الاعتراف بالجميل، والاعتزاز بالأهل والأسرة، وحب الانتماء للمجتمع، والتضامن، والولاء، والوعى بالمسئولية والالتزام بالواجبات، والوفاء، والبر والإحسان، كل هذه الخصال تلعب دورا مركزيا فى النظام الأخلاقى المصرى. وهذه الفضائل أيضا هى التى تحدد وتوجه حياة الإنسان فى الدنيا وقبل الانتقال إلى عالم الموت. وكل ما يحدث هنا هو مجرد تطويلها إلى ما بعد الحياة الدنيا وسحبها إلى عالم الموت، وهذا من خلال شمولها للموتى أيضًا[١٢٤] ، فالأوامر التى يتضمنها القانون الأخلاقى المصرى بأن يحافظ الإنسان على الشبكة الاجتماعية من الانهيار – وذلك من خلال التفكير الدائم من أجل الآخرين – تُستكمل فى النداء الموجه إلى ضمير الإنسان فى العالم الخارجى ، والذى يقول: "تذكروا!"، وهو نداء توجهه المقابر الأثرية المصرية آلاف المرات إلى الذاكرة الإحيائية للعالم الخارجى .

غير أنه ليس بالضرورة أن تكون الأشياء التى تبعث على الذكرى آثارا مادية فقط، بل يكفى مجرد الصوت، ومجرد ذكر الاسم لكى يبقى الإنسان خالدا. "الرجل يبقى على قيد الحياة، طالما أن اسمه يُذكر فى الدنيا" – هكذا يقول مثل مصرى آخر[١٢٥].

(١٢٤) على أيّة حال ، فإنّ التّعبير المصريّ الّذى يستخدم هنا لوصف هذا المبدأ لا يصرّح بكلمة "التّفكير من أجل الآخرين"، وإنّما ينادى "بالعمل من أجل الآخرين". وبهذا المعنى يعرّف أحد النّصوص المصريّة القديمة، وهو نصّ "الماَت" (ومعناها: الحقيقة، النّظام، العدالة، مجانبة الصّواب) المفهوم الأساسىّ للنّظام الأخلاقىّ المصرىّ، كما يلى: "أجر الإنسان العامل من أجل الآخرين هو أن يعمل الآخرون من أجله. وبهذا يتحقّق معنى «الماَت» فى قلوب الآلهة". أمّا كون أنّ مقولة "العمل من أجل الآخرين" هذه لا تعنى فى واقع الأمر شيئا آخر سوى "التّفكير من أجل الآخرين" بمفهوم "الذّاكرة الإحيائيّة"، الذّاكرة الخاصّة بإحياء ذكرى الموتى، فهذا يظهر بوضوح من كلمات الشّكوى التّالية: "لمن أبثّ حديثى اليوم ؟ فلم يعد هناك أحد يتذكّر الأمس، ولم يعد هناك أحد اليوم يعمل من أجل الآخرين الّذين سبق وأن عملوا من أجله". قارن: المؤلّف فى ١٩٩٠ ص ٦٠ إلى ص ٦٩ .

(١٢٥) المثل المصرىّ القديم لا يزال يعيش حتّى اليوم فى المثل المصرىّ الدّارج: "إللّى خلّف ما ماتش". (المترجم)

إن مبدأ التذكر "memoria" في هذين البعدين السابقين: يعد "الإنجاز" الذى يطلب لنفسه الذكرى من قبل الآخرين، ويعد "الإحسان" الذى يدفع إلى التذكر. هذا المبدأ موجود وقائم فى كل المجتمعات البشرية بصورة أو بأخرى ، فالأمل فى أن يعيش الإنسان فى ذكرى الآخرين، وكذا التصور أن يصطحب الإنسان موتاه معه فى حاضره المتجدد باستمرار عن طريق تذكرهم، هذان الأمران يعدان من البنى الأساسية العالمية للوجود الإنسانى الموجودة فى كل حضارات العالم بلا استثناء (قارن م. فورتس فى ١٩٧٨ أ).

فتذكر الموتى يعبر بطريقة نسقية عن ذاكرة من النوع الذى "يؤسس للجماعة" (انظر ك. شميت فى ١٩٨٥) ففى ارتباط المجموعة بموتاها ، وتواصلها معها ، وتذكرها إياهم فى شكل الرجوع إلى الماضى تستوثق الجماعة من هويتها. وفى التزام المجموعة وواجبها نحو تذكر بعض أسماء أفرادها يكمن نوعا من الانتماء لهوية سياسية اجتماعية. وقد بين "ر. كوزيللك"، أستاذ التاريخ فى جامعة "بيليفيلد"، كيف أن التماثيل ، والنصب التذكارية تُعد فى الواقع بمثابة "بناءات وتأسيسات لهوية الأحياء" (قارن: ر. كوزيللك فى ١٩٧٩) ، وعندما تصبح أسماء الموتى بالآلاف – كما فى حالة النصب التذكارية لضحايا الحرب – أو عندما تكون الصلة بالشخص المراد إحياء ذكراه غير محددة أو مجهولة – كما فى حالة النصب التذكارى للجندى المجهول – فإنه يبرز هنا فى المقدمة العنصر الباعث على التطابق والاندماج مع الهوية بشكل واضح. ويقول "ب. أندرسون" فى هذا السياق: "بالرغم من أن هذه القبور لا تحوى فى داخلها رفات موتى ، ولا تضم فى جنباتها أرواحا خالدة، إلا أنها مع هذا مفعمة بالتصورات القومية الخيالية"[١٢٦] (أندرسون ١٩٨٣ ، ١٧) وحتى تقديس رفات القديسين يدخل أيضا فى هذا السياق الخاص بتذكر الموتى المؤسِس للجماعة والمثبت لهويتها ، فلا ينبغى أن ننسى أن كاتدرائيات مدن العصور الوسطى، باعتبارها رموزا مركزية لهوية ساكنى المدن، قد بنيت فوق مقابر ورفات القديسين، وأن هذه الكاتدرائيات قد شيدت

(١٢٦) Void as these tombs are of identifiable mortal remains or immortal souls," they are nonetheless saturated with ghostly national imaginings".

فوق عظام الكبار من القديسين بقدر الإمكان؛ وكلما ارتفعت درجة القديس؛ كلما كان ذلك من الأفضل (وأحسن شيء أن يكون القديس بدرجة حوارى) ، وكانت تقوم أحيانا فى العصور الوسطى حروب ضارية بسبب ملكية هذه العظام المقدسة (قارن ب. كوتنج فى ١٩٦٥)، وهناك حالة مشابهة تمثل أمامنا فى الصالة التذكارية التى يحفظ فيها جسد الزعيم الصينى "ماو تسى تونج"؛ حيث يجد اللاحق (الزائر) الشرعية والمبرر لوجوده ولهويته من خلال الشعيرة التى أقامها للسابق (الميت) ، فتأمين مومياء "ماو تسى تونج" التى تم تحصينها ضد السرقة أو الاعتداء فى حال أى انقلاب سياسى محتمل، وذلك باستخدام إجراءات فنية معقدة، يعتبر فى الوقت نفسه مثالا لما يمكن أن يؤدى إليه الإفراط فى عملية تقديس الرفات من الارتباط ، والتماثل مع الهوية. فمن يستطيع أن يستحوذ لنفسه على رفات الموتى المهمين، فإنه يملك بهذا فى يده عنصرا مهما من عناصر شرعية هويته ووجوده.

(ب) الذاكرة والتراث

سبق أن أشرنا إلى أن الذكريات التى تحفظ فى "الذاكرة الاتصالية" لا يمكن الاحتفاظ بها – بطبيعة الحال – إلا لوقت محدود. وما من باحث وضع أيدينا على هذه الحقيقة ، وبهذا الشكل الواضح مثلما فعل "موريس هالبفاكس"، والذى تتمتع نظريته حول الذاكرة بميزة كبيرة جدا؛ وهى أنها تصلح فى الوقت نفسه لأن تكون أيضا نظرية "للنسيان"، وسوف نعود إلى هذه القضية فى سياق آخر؛ إذ إننا خصصنا فى كتابنا هذا دراسة ميدانية مستقلة حول مشكلة الذكريات المعرضة لخطر النسيان ، وذلك لأسباب خاصة بالاتصال، وبالتالى وجب تثبيت هذه الذكريات فى قوالب حضارية، وقد استعنا فى بيان هذا بمثال "سفر التثنية"(١٢٧) (راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب، النقطة الثانية) ، أما الآن فنريد أن نعود مرة أخرى إلى "هالبفاكس" ، وإلى الأسس النظرية التى وضعها.

(١٢٧) السفر الخامس فى العهد القديم.

إن "هالبفاكس" يفرق بين "الذاكرة" و "التراث" بمفهوم يتقارب مع تفريقنا بين الذكرى "السيرية" - الخاصة بسيرة حياة - والذكرى "المؤسسة" حضاريا، أو الفرق بين "الذاكرة الاتصالية" و"الذاكرة الحضارية"، وقد ركز "هالبفاكس" اهتمامه الأساسى على عملية تحول وانتقال الذكرى الحية المعاشة (memoire vecue) وذلك فى اتجاهين ، أو فى صورتين مختلفتين من صور التدوين الكتابى، أطلق ("هالبفاكس") على إحداهما اسم "التاريخ" (histoire) ، وعلى الأخرى اسم "التراث"(tradition). فبجانب الاتجاه إلى التناول الموضوعي والتقييم النقدى والأرشفة النزيهة غير المتحيزة للمناطق الحضارية التي تم تفريغ مضمونها من الذكرى - وهذا هو مفهوم "التاريخ histoire" عند هالبفاكس - يوجد اتجاه آخر فى الحضارات يتجسد - حسب هالبفاكس أيضا - فى الاهتمام الشديد بتثبت وحفظ بصمات الماضى الآخذ - لا محالة - فى الاندثار، وهذا باستخدام كل الوسائل الممكنة؛ وهذا هو الجانب "التذكرى" الذى يطلق عليه هالبفاكس اصطلاح "تراث" (tradition) (١٢٨) ، فبدل أن يقوم الإنسان أو أن تقوم المجموعة فى كل مرة باسترجاع الماضى عن طريق إعادة تركيبه وإنشائه من جديد، بدلا من عملية الاستعادات والتركيبات المستمرة للماضى، فإنه ينشأ فى هذه الحالة نوع من التوارث الثابت ، والنقل المرجعي للمعاني الحضارية ، وهذا النوع من التوارث ينفصل عن شبكة العلاقات الاتصالية الحية التى تحكم عملية الاتصال بين المجموعة ، ويستقل عنها تماما، ثم يتحول بعد ذلك إلى معنى يأخذ صفة

(١٢٨) سبق أن أوضحنا أنّ "هالبفاكس" يفرّق بين مفهوم "الذّاكرة" من جانب ومفهوم "التّاريخ" من جانب آخر بطريقة جعل بها كلا المصطلحين مضادا للآخر ؛ فالذّاكرة عند هالبفاكس هي الماضى المعاش فى وعي المجموعة، الماضى الّذى تسكنه المجموعة. الذّاكرة تبحث دائما عن المتشابهات والاستمراريّات فى ماضى المجموعة. أمّا التّاريخ فهو يسير على العكس: التّاريخ يبحث دائما عن الاختلافات والانقطاعات، وعدم الاستمراريّات الّتى تعترى ماضى المجموعة ، فإذا كانت "الذّاكرة" تنظر إلى المجموعة "من الدّاخل"، وتحاول أن تعطي صورة متّسقة، فيها تواصل واستمراريّة لماضى المجموعة، فإنّ "التّاريخ" يعتمد التّغيّرات والانقطاعات الّتى تحدث فى هذا الماضى وحدها، فعلاقة "التّاريخ" "بالذّاكرة" علاقة تتابع؛ أى أنّ التّاريخ يبدأ، حيث تنتهى ذاكرة المجموعة وتتحلّل، بتعبير آخر: حيث لا يصبح ماضى المجموعة معاشا، حيث يصبح هذا الماضى مفرّغا من المضامين الذّاكراتيّة. للمزيد حول هذه النّقطة: راجع جزئيّة أعلى: "التّاريخ فى مقابل الذّاكرة" من هذا الفصل. (المترجم)

"القانونية والمرجعية" الحضارية[١٢٩] ويمثل قاعدة تعود إليها عملية إحياء الذكرى وعملية التذكر برمتها. وهذا النوع من التدوين الكتابي يُطلق عليه "هالبفاكس" اسم "التراث" في مقابل مصطلح "التاريخ".

وقد استطاع "هالبفاكس" من خلال استعراضه للفترات الأولى من تاريخ المسيحية أن يبين المراحل التي مر بها التوارث الحضاري والتحول والانتقال الذي حدث فيه ؛ أي تحول وانتقال الذكرى من الذكرى الحية "المعاشة" التي لا تزال تعيش في عملية الاتصال (الذكرى الاتصالية) إلى الذكرى المحفوظة المعتنى بها ، والمخزونة في المتحف الحضاري للمجموعة (الذكرى الحضارية) ، والمثال الذي استعرضه "هالبفاكس" هنا هو تاريخ المسيحية الأولى ، ففي المرحلة الأولى من تاريخ المسيحية، التي يسميها "هالبفاكس" "مرحلة التكوين والبناء"، كان الماضي والحاضر متحدين في الوعي الشعوري للمجموعة ، فالماضي والحاضر في هذه المرحلة كانا شيئا واحدا. ويقول هالبفاكس في هذا الصدد: "في تلك المدة من تاريخ المسيحية كان من الصعب التفريق داخل هذا الدين الجديد – الذي كان لا يزال قريبا من أصوله – بين ما نسميه ذكرى وما نسميه وعي الحاضر . فالماضي والحاضر قد امتزجا آنذاك ؛ وذلك لأن دراما الإنجيل حتى تلك اللحظة لم تكن قد انتهت بعد" (قارن: ١٩٨٥ أ، ص٢٦٢).

ففي هذه المرحلة ؛ مرحلة المعايشة الحية والوجدانية، المرحلة التي كان فيها المسيحيون الأوائل معنيين بشكل حي ومباشر، بتعبير آخر: في الحالة الطبيعية الأولى للذاكرة الجماعية، كانت المسيحية الأولى تمثل حالة نموذجية فريدة لمجموعة اتصالية، لا تعيش الذكرى ، وإنما تعيش أهدافها، ولكنها كانت تفعل هذا في ظل وعي وإدراك من التوافق بين أهداف المجموعة ، وبين التاريخ الذي تعيش فيه المجموعة ذاتها. في هذه المرحلة كانت المسيحية "بعيدة كل البعد عن عقد مقابلة بين الماضي والعصر الحاضر"، فلم يكن ثمة الاتجاه أو الخط الواضح لمثل هذه المقابلة، وهو ما تكون فيما بعد مع تأسيس الكنيسة الأولى في المسيحية. في هذه المرحلة كان كل

(١٢٩) حول مصطلح "القانونية" الحضارية، راجع الفصل الخامس بمعنى مصطلح "القانون الحضاري" أو "المرجعية الحضارية" (Kanon) ، في هذا الكتاب. (المترجم) .

شيء على اتفاق مع المسيحية، "وكانت هناك فقط مواقف حياتية قليلة تشذ عن هذا الاتفاق". فلما كانت المسيحية الأولى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالزمن الحاضر آنذاك ، بل وملتصقة به، كان من السهل عليها أن تدمج في داخلها التيارات المعاصرة على اختلاف أنواعها ، ولم تضطر أن تأخذ من هذه التيارات موقفا عقائديا متعصبا ، ويمكن تلخيص كل هذا في جملة واحدة؛ وهي أن كل تصورات وذكريات المسيحية كانت في ذلك الحين - كما يقول "هالبفاكس" - "متشبعة بالوسط الاجتماعي آنذاك ومغرقة فيه" (قارن: ١٩٨٥ أ، ٢٨٧) ، وفي نهاية المطاف نشأ في هذه المرحلة توحد ، أو اتحاد بين الذاكرة والمجتمع. فلم يكن هناك حتى ذلك الحين انقسام في المجتمع المسيحي بين طائفة الإكليروس (طبقة القساوسة ورجال الدين) وبين عامة المؤمنين: "فحتى ذلك الوقت كانت الذاكرة الدينية تعيش وتؤثر في كل أفراد جماعة المؤمنين، وكانت تنصهر وتمتزج فعلا مع الذاكرة الجماعية للمجتمع كله" (قارن: ١٩٨٥ أ، ٢٨٦).

أما في المرحلة الثانية من مراحل المسيحية، والتي يحدد هالبفاكس بدايتها بالقرنين الثالث والرابع، فقد تغير كل شيء . ففي هذه المرحلة بدأ أولا "المجتمع الديني في الانزواء على نفسه ، وقام بعد ذلك بتأسيس وتثبيت تراثه الخاص به ووضع التعاليم الخاصة به، ثم قام بفرض طبقة الإكليروس على عامة الشعب ، وكانت هذه الطبقة لا تتكون من أصحاب المناصب القيادية ، أو القائمين على الإدارة داخل المجتمع المسيحي - كما كان الأمر من قبل - وإنما كانت تمثل مجموعة منغلقة على نفسها، بعيدة عن العالم، مصوبة كل اهتمامها نحو الماضي، كل شغلها الشاغل هو حفظ ذاكرة الماضي" (قارن: ١٩٨٥ أ،٢٦٩).

ولما كان تغير الأوساط الاجتماعية أمرا حتميا - وهذا الشيء حدث في العالم المسيحي آنذاك - لذا بدأ النسيان يتسلل إلى تلك الذكريات التي كانت موضوعة داخل هذه الأوساط ، وبحلول النسيان في هذه الذكريات بدأت النصوص تفقد بدهيتها وبدهية فهمها، وأصبحت تحتاج إلى الشرح والتفسير. وحل من الآن فصاعدا العمل المنظم لحفظ الذكرى محل "الذاكرة الاتصالية"، وتولت طائفة "الإكليروس" وحدها مهمة تفسير النصوص المقدسة، التي لم تعد بديهية في عصرها ، ولم تعد تناسبه بشكل ذاتي؛ نظرا لتغير الأوساط الاجتماعية ، فالنصوص أصبحت تتكلم بلغة غير لغة

العصـر، بل ووقعت في توتر مضـاد لزمنها الحاضـر ، وكان لابد من وجود "مرجـعية لاهوتية" أو حاكمية دينية تحدد وتؤمِّن إطار التفسيرات الممكنة للنصوص. وقامت هذه "الحاكمية اللاهـوتية" بالتالي بتطويع الذكريات مع تعاليم الدين السائد. وتماما كما أن المؤرخ يبدأ في إدارة دفـة الأحداث فـي اللحظة التي تخـتفي فيها الذاكرة الجماعية لجماعة ما وتتحلل، فإن المفسر يبدأ هو الآخر في الظهور على مسرح الأحداث عندما يفـقد النص بديهـتيـه ، ويضـيع الاسـتـيعـاب الحي للنص. وفي هذا السـياق يقـول هالبفاكس: "ولأن الإنسان قد نسي معاني بعض الصيغ والأشكال اللغوية ، كان لابد من شرحها وتفسيرها" (قارن: ١٩٨٥ أ، ٢٩٣) ، ويتفق هذا القول تماما مع ما ذهب إليه عالم اللاهوت البروتستانتي "فرانتس أوفربيك"، والذي عبر عن هذه الفكرة بشكل أكثر وضوحا عندما قال : "لم تكلف الأجيال التالية نفسها عناء فهم هذه النصوص، وإنما اقتصرت فقط على تفسيرها وشرحها"(١٣٠).

(١٣٠) راجع: "فـرانتس أوفـربيك "Franz Overbeck في ١٩١٩ ، ص ٢٤ . كـمـا أنّ أفكار "هالبفاكس" تلتقي مع نيتشه في مسألة التّفريق بين التّاريخ والذّاكرة، فإنّه تتلاقى هنا أيضا أفكار "هالبفاكس" حول مسألة التّفريق بين الكتابة والذّاكرة مع أفكار صديق "نيتشه" "فرانتس أوفربيك" حول التّفريق الّذى وضعه بين "التّاريخ الحقيقيّ الأصليّ" و"التّاريخ فقط"، وبين "النّصوص الحقيقيّة الأصليّة" و"النّصوص فقط"(المؤلّف). لا يخفى أنّ هنالك فرق كبير بين "التّاريخ" - كما هو - و"التّاريخ" - كرواية - بين "النّصّ الأوليّ" والنّصّ" كتفسير. هذا الفرق يذكّر كثيرا بالفرق بين "الفهم" وبين "التّفسير" و"الشّرح"، ففهم النّصّ المفروض فيه أن يتمّ بشكل مباشر وبدون واسطة. والسّؤال الّذى يطرحه "التّركيبيّون" هنا حول قضيّة: هل يوجد حقيقة فهم حقيقيّ وأصليّ للنّصّ أو أنّ "الفهم" هو نفسه في النّهاية مسألة "تركيب" و"نسج" سياقات يلعب فيها "العقل الفاهم" الدّور الأساسيّ ويبقى في النّهاية مرهونا بظروف ومعطيات هذا "العقل الفاهم" نفسه؟ هذا السّؤال يبقى هنا مطروحا. وهو سؤال له وجاهته أيضا. أمّا "التّفسير" فهو فهم للنّصّ يتمّ بواسطة بين "العقل الفاهم" وبين معنى النّصّ المقصود فهمه، فالتّفسير هو في حقيقة الأمر نوع من الالتفاف على الفهم الحقيقيّ للنّص، نوع من "وضع فهم مسبق" للنّص الّذى ينبغي على الإنسان أن يبدأ في لحظة قراءته له أن يفهمه. مشكلة "الفهم" هذه مشكلة يعالجها علم "الهيرمينيوطيقا". وتجدر الإشارة هنا إلى أفكار "هانز جيورج جادامر" حول مشكلة "فهم النّصّ". للمـــزيد راجع: Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Gruendzuege einer philosophischen

Auch derselbe : Hermeneutik im Rueckblick a.a.O.,(Ueberstzter) Hemeneutik, Band 1 und 2, J.C.B. Mohr. Tuebingen 1990).

أنواع الذكرى الحضارية

الذكرى الساخنة والذكرى الباردة

١ - أسطورة الحاسة التاريخية

كان قد حان الوقت منذ عشرين عاما مضت للتصدى للاعتقاد السائد بأن الشعوب الشفاهية - غير الكتابية - لا تمتلك وعيا بالتاريخ، بل ولا تمتلك تاريخا أصلا ، فقد أطلق المؤرخ الألمانى "روديجر شوت - Ruediger Schott " فى محاضرته التى ألقاها بجامعة "مونستر" بصدد توليه كرسى الأستاذية هناك (١٩٨٦) - وقد ذاع صيت هذه المحاضرة فيما بعد - العنان لرؤية أكثر علمية حول هذه المسألة. وفى أيامنا هذه ساعد الاتجاه المعروف الآن باسم "التاريخ الشفوى - Oral Histroy" على فك الارتباط القائم بين التاريخ والكتابة، بحيث إنه لم يعد ارتباط التاريخ بالكتابة أمرا حتميا. فتصور ارتباط التاريخ بالكتابة لم يعد قائما، ومنهج "التاريخ الشفوى" قضى على هذا التلازم ، فالوعى بالتاريخ قد تحول إلى ظاهرة كونية أنثربولوجية، تشترك فيها كل الحضارات، وليست قاصرة على الحضارات الكتابية وحدها. وقد سبق إلى هذا المعنى عالم الأنثربولوجيا الحضارية "إ. روتهاكر - E. Rothacker" ؛ ففى عام ١٩٣١ وصف روتهاكر "الوعى بالتاريخ" أو ما أطلق عليه أيضا مصطلح "الحاسة التاريخية" بأنه غريزة فطرية عند جميع البشر، تدفع "لتثبيت أحداث وشخصيات الماضى، وتدعو للتذكر ولرواية هذه الأحداث"[١٣١] ، ويعرف "شوت" "الحاسة التاريخية" بأنها "صفة أساسية من صفات الإنسان، ترتبط مطلقا بقدرته على الحضارة والتحضر" ؛ وبهذا المفهوم أصل "شوت" لهذه الغريزة الطبيعية فى الإنسان، وعدها جزءا من الوظائف الإنسانية؛ إذ استطاع أن يبرهن على أن "التوارثات التاريخية الشفوية - من حكايات ونقل شفوى للتاريخ إلى آخره - تكون أكثر ارتباطا بالمجموعات البشرية التى تتحدث عن حياتها ومصائرها من تلك الكتابات التاريخية التى تكون مدونة". فهذه

(١٣١) راجع: "روتهاكر - Rothacker"، "الوعى بالتاريخ - Das historische Bewusstsein"، فى: مجلة العلوم الألمانية، العدد ٤٥ ، ١٩٣١ . الاقتباس نقلا عن: "شوت - Schott" 1968 ، ص ١٧٠ .

الموروثات لا ترتبط بالمجموعات التى تختص بها فحسب ، بل تكون فى الوقت نفسه ذات قدرة رابطة، تربط بين أفراد المجموعة بعضهم البعض ، فهى تمثل إذن أقوى الوسائل للارتباط بين أفراد المجموعة ، وأكثرها إلزاما فى الوقت نفسه ؛ وذلك لأنها تخبر عن الأحداث التى تبنى عليها هذه المجموعة "الوعى بوحدتها وبذاتيتها وخصوصيتها". وما يصفه "شوت" على أنه "حاسة تاريخية" أسماه عالم الاجتماع الأمريكى "إ. شيلس – E. Shils "بحاسة الماضى" (sense of the past.) وندين ل" إ. شيل" بواحد من أهم الانجازات العلمية فى مجال ما يمكن أن نطلق عليه اسم "علم اجتماع التوارث التاريخى" (إ. شيل ١٩٨١) ؛ إذ يذكر "إ. شيل" (انظر: "حاسة الماضى" ١٩٨١ ، ص٥١ وما بعدها) "إن معرفة الماضى، وحرمة الماضى ، وقدسيته ، والتعلق به ، وتقليده ، وأيضا رفضه ومعارضته – ما كان لكل هذه الأشياء أن توجد، لو لم يكن هناك عضو وظيفى ذهنى خاص بها".

لا شك فى أن هذا كله صحيح ، وصحيح لدرجة أنه لم يعد اليوم فى حاجة إلى أن نؤكد عليه من جديد. ولكن السؤال الذى أصبح اليوم أكثر أهمية هو – من جهة أخرى – إذا كان الأمر إذن هكذا، وأن هناك غريزة أو عضوا وظيفيا داخل الإنسان يشكل ما يسمى بحاسة الماضى، فلماذا تكون هذه الغريزة الفطرية فى بعض المجتمعات والحضارات أكثر تطورا عما تكون عليه فى المجتمعات الأخرى[١٣٢] ؟ وفضلا عن ذلك يبدو أن هناك مجتمعات لا تحاول فقط التقليل من تطور هذه "الحاسة" أو هذه "الغريزة" – إذا كانت موجودة أصلا – وكبح جماحها، بل أكثر من هذا تحاول هذه المجتمعات أن تعترض طريق هذه "الحاسة" وتعمل ضدها؛ ولذا فإننى أشك فى أنه يوجد فعلا شىء اسمه "الحاسة التاريخية"، وأعتقد أن مصطلح "الذاكرة الحضارية" أنسب هنا ، وأكثر احتياطا من ذلك المصطلح. وأود أن أنطلق هنا من حقيقة – متفقا تماما مع آراء "نيتشه" فى هذا السياق – فحواها أن الإشارات والعلامات التابعة لجهاز التكوين الطبيعى للإنسان إشارات تتجه نحو النسيان أكثر من اتجاهها نحو التذكر، وأنه

(١٣٢) ويذكر "شوت" فى هذا السّياق: "على أيّة حال تختلف الدّرجة الّتى يمكن أن تصل إليها الحاسّة التّاريخيّة فى نموّها ، وانتشارها داخل المجموعة ، وكذلك تختلف الكيفيّة الّتى تتطوّر بها اختلافا كبيرا من شعب إلى شعب" شوت ١٩٦٨ ، ١٧٠ .

بالتالي ليست ظاهرة النسيان هي التي تحتاج إلى تعليل وشرح ، وإنما حقيقة أن الإنسان يتذكر، حقيقة اهتمامه بالماضي، وبحث وتمحيص الماضي هي العناصر التي تحتاج منا إلى الشرح والتعليل ؛ فالنسيان هو الأصل والتذكر هو الفرع ، فبدلا من الالتجاء لغريزة أو حاسة معينة، أتصور أنه من الأجدى والأنفع أن نطرح السؤال في كل حالة على حده، وهو: ما الذي يدعو الإنسان إلى أن ينصرف إلى الاشتغال بماضيه ، ويحاول توظيف هذا الماضي ؟ وتسترعي انتباهي هنا حقيقة مضمونها أنه حتى وقت قصير نسبيا لم يكن يُنظر إلى هذا الاهتمام بالماضي على أنه من قبيل الاهتمام "التاريخي" البحت، بل كان يُنظر إليه في الوقت نفسه على أنه اهتمام أكثر شمولا ، وأكثر تحديدا يتصل بقضايا شرعية الوجود، ومبررات حياة المجموعة، والتلاحم بين الماضي والحاضر، والتغيير، إلى آخر كل هذه المعاني. ويعتبر هذا الاهتمام بالماضي جزءًا من ذلك الإطار الوظائفي الذي نحدده عادة بمصطلحات مثل "الذكرى، التوارث التاريخي، والنقل، والهوية". وبهذا المعنى نريد أن نسأل هنا عن "معوقات" و "منشطات" الذكرى التاريخية ، وهي عبارة عن عوامل موجودة في المجتمع تعمل : إما على صد هذه الذكرى وكبتها ، أو على بعثها وتنشيطها. وتدعونا الحضارة المصرية القديمة لمثل هذه النظرة بصفة خاصة ، فنحن هنا أمام مجتمع يقف ماضيه شاهدا أمامه بصورة واضحة للعيان، مجتمع حصر حدود هذا الماضي وقاسها وعرفها زمنيا في شكل الحوليات التاريخية وقوائم الملوك، إلا أنه بالرغم من كل هذا لم يستطع أن يستفيد كثيرا من هذا الماضي.

٢ - النظرة الباردة والنظرة الساخنة للذكرى

ولمعرفة جذور هذه القضية كان لزاما علينا أن ننطلق من آراء "كلود ليفي-شتراوس" وتقسيمه الشهير للمجتمعات إلى "مجتمعات باردة" و"مجتمعات ساخنة". وهو تقسيم استند إليه "ر. شوت" في بحثه المذكور آنفا. ويعرف "كلود ليفي-شتراوس" "المجتمعات الباردة" بأنها تلك المجتمعات التي تسعى "عن طريق إنشاء مؤسسات وآليات معينة في داخلها إلى محو وإلغاء كل التأثيرات الخارجية والداخلية التي يمكن

للعوامل التاريخية أن تؤثر بها على توازنها واستمراريتها. ويتم التصدى لهذه التأثيرات بطريقة آلية عفوية"[١٣٣] ، وفى موضع آخر من هذا السياق يتحدث "كلود ليفى - شتراوس" عن "الحكمة" التى تتميز بها المجتمعات الباردة عن المجتمعات الساخنة. فهو يرى أن المجتمعات الباردة "قد اكتسبت - على ما يبدو - حكمة خاصة، أو احتفظت لنفسها بنوع من هذه الحكمة التى تدفعها إلى المقاومة المستميتة لكل تغيير يطرأ على بنيتها ، ويكون من شأنه أن يمكن من تسرب التاريخ إلى أوصالها". أما المجتمعات "الساخنة"، فهى على العكس من ذلك؛ إذ تتميز بوجود "حاجة جامحة للتغيير" فى داخلها. فهى قد تشربت تاريخها وصيرورتها التاريخية ، وأصلتهما فى ذاتها لكى يكونا بمثابة القوة المحركة "الموتور" لتطورها ("leur devenir historiquue) فبرودة المجتمعات" بالمعنى المذكور أعلاه ليست مجرد كلمة أخرى - وبالتالى ليست استعارة - لما يطلق عليه الآخرون "اللاتاريخية" أو "انعدام الوعى بالتاريخ". فما يسميه "كلود ليفى- شتراوس" "بالبرودة" لا يعنى نقص أو فقدان شيء، وإنما يعنى - على العكس من ذلك - إنجازا إيجابيا ينسب إلى "حكمة" معينة و"مؤسسات اجتماعية" خاصة بإنتاج هذه الحكمة ."فالبرودة" لا تمثل حالة الصفر بالنسبة للحضارة، بل هى شيء يجب الإتيان به، يجب إنجازه وتوليده - إن صح التعبير - فالقضية الآن لا تتعلق فقط بالسؤال عن القدر والحجم ، وعن الصور والأشكال التى كونت بها مجتمعات بعينها وعيا بالتاريخ، ولكن الأمر يتعلق فى الوقت نفسه بالسؤال عن أى مدى وبأى قدر؟ وفى أية صور؟ وبمساعدة أية من المؤسسات والآليات الاجتماعية استطاع مجتمع ما أن "يجمد" التغيير فى داخله؟ فالحضارات "الباردة" لا تعيش فى ظل نسيان شيء تتذكره الحضارات "الساخنة"، وإنما تعيش فى ذكرى أخرى مختلفة عن ذكرى المجتمعات "الساخنة". ومن أجل هذه الذكرى، ومن أجل الاحتفاظ بها، كان لابد من منع التاريخ من التسرب إلى هذه المجتمعات ، ولتحقيق هذا الغرض وجدت تقنيات وأدوات خاصة بالذكرى "الباردة".

(١٣٣) كلود ليفى-شتراوس ١٩٦٢ ، ص ٧٠٣ : "الفكر المتوحّش - "Das wilde Denken، فرانكفورت ١٩٧٣ ، ص ٢٧٠ . قارن أيضا: المؤلف نفسه فى ١٩٦٠ ، ص ٣٩ .

وبالنسبة ل"ليفي - شتراوس" فإن التقسيم الذى وضعه للمجتمعات والحضارات، وتصنيفها إلى مجتمعات "باردة" وأخرى "ساخنة"، ما هو إلا مجرد تسمية أخرى أكثر مناسبة من ذلك "التصنيف غير الموفق"، الذى نادى به البعض، وهو تقسيمهم المجتمعات والشعوب إلى : "شعوب بلا تاريخ، والبقية الأخرى من الشعوب" (قارن ١٩٦٢ ، ٣٠٩) ، فبالنسبة ل"ليفي- شتراوس" يتساوى هذا التقسيم فى المعنى مع التقسيم السائد للمجتمعات والشعوب إلى: بدائية - متحضرة، شفوية - كتابية، غير منتظمة فى دولة - منتظمة فى دولة. فالبرودة والسخونة تمثلان إذن بالنسبة له القطبين النموذجين لعملية الحضارة، والتي تقود بالضرورة من "البرودة" فى اتجاه "السخونة"، ولكن "ليفي - شتراوس" بهذا القيد الذى فرضه على تقسيمه قد حرم نفسه من الثمار الحقيقية لآرائه وأفكاره ؛ ولهذا فلم يستطع - حسب رؤيتي - أن يستثمر أفكاره بشكل جيد إلى ما هو أبعد من مجرد هذه النظرة الشاملة التى قدمها. وأريد فى هذا المبحث أن أوسع قدر الاستفادة من التصنيف الذى وضعه "كلود ليفي- شتراوس" ، وأن أذهب به إلى أبعد مما ذهب إليه هو. وأعتمد فى تفسيراتى هنا على ملاحظتين:

١ - توجد مجتمعات متحضرة وكتابية ومنتظمة فى دولة، ولكنها على الرغم من هذا تعتبر من قبيل المجتمعات "الباردة"، بمعنى أنها "تقاوم تسرب التاريخ إلى داخلها بشكل مستميت". وأذكر هنا فقط حالتين كلاسيكيتين لهذا النوع من المجتمعات؛ هما: مصر القديمة، واليهودية فى عصورها الوسطى. ففى كلتا الحالتين نرى بوضوح أن رفض التاريخ ، والوقوف ضده يخدمان وجود ذكرى من نوع آخر. ففى حالة مصر أطلقت على هذه الذكرى مصطلح "الذاكرة الأثرية"، المعبد "كذاكرة حضارية"[١٣٤] ، وبالنسبة لليهودية فى عصورها الوسطى ، فقد اختار ى. هـ. يروشالمى - Y. H. Yerushalmi ١٩٨٢ بالتحديد صيغة الأمر "ذاخور !"؛ أى: "تذكرى يا إسرائيل"[١٣٥] لتكون عنوانا لتحليل رائع قام به حول هذه القضية ، ففى اليهودية

(١٣٤) قارن المؤلف فى ١٩٨٨ ، ص ١٠٧ إلى ص ١١٠ .

(١٣٥) ترد هذه الصّيغة "تذكّرى يا إسرائيل" فى مواضع متفرّقة من "التّوراة". وصيغة التّذكرى هذه أو الأمر بالتّذكّر "تذكّروا يا بنى إسرائيل" هى الّتى تقف فى وجه التّاريخ، ولا تمنحه الفرصة إلى التّسرّب، وهذه سمة من سمات المجتمعات والحضارات "الباردة"، الّتى تقاوم تسرّب التّاريخ إليها. مثلا فى سفر "التّثنية" ٩ - ٧ : "واذكروا يا بنى إسرائيل، ولا تنسوا كيف أغظتم الرّبّ، إلهكم، فى البريّة"، قارن أيضا "التّثنية"٩ - ٢ وما بعدها. (المترجم)

كانت صيغة الأمر هذه: "تذكرى يا إسرائيل" هى التى تقف حائلا فى وجه التاريخ، وتمنع التاريخ من التسرب من أجل الحفاظ على ذكرى معينة ؛ ولذا فإنه يبدو لى أنه من الأثرى والأجدى، بدلا من مجرد إعادة تسمية الحضارات البدائية والحضارات المتمدينة "بالحضارات الباردة" و"الحضارات الساخنة"، أن نترك هذا التصنيف برمته، مع الاحتفاظ - على أية حال - بالنسق الارتقائى التطورى للحضارات، وأن نفهم "البرودة" و"السخونة" على أنهما رؤى وأنواع حضارية داخل الحضارة الواحدة، وليس على أنه توجد حضارات بأكملها تسمى "باردة" وأخرى بأكملها تسمى "ساخنة". "فالبرودة" و"السخونة" تفهمان هنا على أنهما إستراتيجيات من النوع السياسى الخاص بالذاكرة، موجودة فى كل وقت، بغض النظر عن وجود الكتابة ، أو التقويم الزمنى ، أو التقنيات التدوينية أو السيادة ، وهى كلها عناصر تولد "السخونة" داخل الحضارات ، فنحن هنا أمام رؤى وضروب للذاكرة الحضارية ، فمثلا يمكن فى إطار الرؤية (Option) "الباردة" للذاكرة الحضارية أن تتحول الكتابة ومؤسسات السيادة فى المجتمع إلى أدوات لتجميد التاريخ.

٢ - ليس من الضرورى أن تكون المجتمعات والحضارات "باردة" كلها أو "ساخنة" كلها؛ إذ من الممكن تمييز عناصر "باردة" وأخرى "ساخنة" داخل المجتمع الواحد ، أو الحضارة الواحدة. وقد أطلق عالم النفس الإثنولوجى "م. إردهايم - Erdheim" على هذه العملية مصطلحى: "نظم التبريد" و"نظم التسخين" داخل الحضارة الواحدة. "فنظم التبريد" هى - من جانب - تلك المؤسسات التى تستطيع "الحضارات الباردة" من خلالها وبمساعدتها أن تجمد التغيير التاريخى ، وقد بحث "إردهايم" الشعائر المتبعة عند بعض الشعوب البدائية الخاصة بقبول الصبية فى مجتمع الرجال على أنها تعتبر "نظما تبريدية" داخل هذه الحضارات(١٣٦) ، ومن جانب أخر هناك مجالات معينة كامنة فى سياقات المجتمعات "الساخنة" يمكن النظر إليها على أنها من قبيل "نظم التبريد" الحضارية، على سبيل المثال يمكن اعتبار "العسكرية"(١٣٧) أو "الكنيسة" داخل المجتمعات "الساخنة" "نظما تبريدية".

(١٣٦) انظر: م. إردهايم: "اليفاعة والتطوّر الحضارى"، فى: ١٩٨٤ ، ٢٧١ وما بعدها.

(١٣٧) قارن مقالة: "مجتمعات ساخنة وعسكريّة باردة"، فى: ١٩٨٨ ، ص ٣٣١ - ٣٤٤.

ويمكننا الآن – وفى ضوء هذا التقسيم بين الرؤية "الباردة" والرؤية "الساخنة" للمجتمعات فيما يتعلق بجانب التعامل مع التاريخ – أن ندقق صياغتنا لسؤالنا عن "معوقات" ، و"منشطات" الوعى بالتاريخ ، وبالذكرى داخل الحضارات ؛ فأما "المعوقات"، فهى تخدم "الرؤية الباردة" للتاريخ وللذاكرة، فالأمر هنا يتعلق بتجميد التغيير. والمعنى الذى يتم تذكره هنا هو المعنى الكامن فى نطاق الشىء المكرر والمعاد، الشىء المنتظم والمعتاد، وليس الشىء المبتكر الفريد وغير العادى ، فهو معنى يكمن فى الاستمرار، لا فى الانقطاع ، ولا فى التغيير ، ولا فى التحول. أما "المنشطات" – فهى على العكس من هذا – تخدم الرؤية "الساخنة" للذاكرة والتاريخ ، فالشىء الفريد الخاص، الشىء غير المألوف ، غير المتكرر وغير المعاد هو وحده هنا الجدير بالتذكر، وهو وحده هنا الذى يعتبر ذا قيمة وذا معنى ؛ لذا فإن الرؤية "الساخنة" تعتمد أكثر التحول والتغير، الصيرورة والتطور، أو حتى الانحطاط والتدهور وسوء الحال.

٣ – التحالف بين السلطة والذاكرة

تعتبر السلطة أو السيادة من "المنشطات" القوية لعملية التذكر، ففى المجتمعات التى لا تنتظم فى دولة ولا تعرف الأشكال السلطوية، نجد أنه – كما يذكر "شوت" فى بحثه السابق – "نادرا ما تمتد المعرفة التاريخية (...) فيها لأكثر من بضعة أجيال قليلة ماضية، بعدها تسقط هذه المعرفة – وبسرعة شديدة – فى غياهب عصر أسطورى سابق غير محدد المعالم، تُعرض فيه كل الأحداث على مستوى زمنى واحد" (انظر: شوت ١٩٨٦، ١٧٢) ، وهذه هى "الفجوة السائلة" التى تحدث عنها "يان فانزينا – Jan Vansina" (انظر ١٩٨٥) ، وهى "الفجوة" التى تفصل بين الذكرى الحية المعاشة للجيل المعاصر من جانب ، وبين الأخبار المتوارثة والمنقولة عن "الأصول" الحضارية من جانب آخر. ومعروف أن هذه الأخبار التى تحكى "قصص" الأصول الحضارية تأخذ دائما طابع القدسية ، وقد سبق أن ذكرنا أن الذكرى الحية لجيل ما تمتد بأفق زمنى يبلغ حوالى ٨٠ سنة إلى الوراء؛ وهو الأفق الذى تتحرك فيه الآن أبحاث "التاريخ الشفوى – Oral History"، وثبت بوسائل البحث العلمى أنه يعتبر ظاهرة كونية من

ظواهر الذاكرة الجماعية ، وما من مكان يصادفنا فيه الوعى الجماعى بالتاريخ فى مثل هذه الصورة الطبيعية ، وفى مثل هذا الصفاء والنقاء، كما يظهر فى "قصص" المنشأ و"الأصول الحضارية".

على النقيض من المجتمعات التى لا تنتظم فى دولة ، أو فى أشكال سلطوية، فإننا نجد "اتجاها واضحا لتقسيم الزمن ووضعه فى مراحل وفترات عند تلك الشعوب التى كونت نظاما سياديا؛ كرئاسة قبيلة ، أو مؤسسات سياسية مركزية أخرى". والأمثلة المشهورة التى تساق هنا هى مثال الأسر الحاكمة عند قبائل "البولونيز"(١٣٨) (فى جزر هاواى وتاهيتى وغيرها) ، وسلاسل أنسابها التى تمتد إلى اثنين وعشرين جيلا، ومثال قبائل "التالينزى"(١٣٩) فى أفريقيا التى تمتلك أيضا سلاسل أنساب تبلغ الحجم نفسه، وتحدد مكان كل فرد من أفراد القبيلة بالأدوار التى يلعبها والحقوق التى يتمتع بها داخل دائرة نظام سياسى شامل (انظر: م. فورتس ١٩٥٤) ، وكمثال أيضا لهذا الشكل من التحالف بين السلطة والذكرى يمكن أن نسوق هنا قوائم ملوك مصر القديمة والسومريين(١٤٠). فما من أدنى شك فى أن السلطة تحتاج إلى تأصيل من ناحية

(١٣٨) قبائل "البولينيز" :Polynesier هم سكّان "بولينيزيا" الأصليّين، من جزر هاواى فى المحيط الهادى، ويرجع تاريخهم إلى ١٢٠٠ قبل الميلاد، وينقسمون إلى عائلات تعرف باسم "تونجا" و"ساموا"، ويشتركون فى عاداتهم مع بقيّة سكّان جزر هاواى. (المترجم)

(١٣٩) قبائل "التّالينزى" .Tallensi

(١٤٠) من المعروف أنّ "قوائم الملوك" الّتى دوّن فيها القدماء المصريّون والحكّام الآشوريّون والبابليون تاريخهم، لا تمثّل نوعا من الاشتغال بالماضى بمفهوم "التّاريخ" المتأصّل فى الذّاكرة أكثر من كونها وسيلة لقياس الزّمن ، فقوائم الملوك ، وأيضا كتب الأنساب لا تعتبر بهذا المعنى من قبيل "التّاريخ"؛ لهذا السّبب لم يحدث فى الحضارة المصريّة القديمة مثلا اشتغال بالماضى، أدّى إلى نشأة نوع من "ثقافة التّاريخ"، فالنّصوص الموجودة هنا - باستثناء نصّ أو نصّين - لم تعش فى الذّاكرة ، ولم تتواصل فى نصوص متأخّرة أخرى، لم تنشأ هنا نصوص تواصليّة، ولم تتكوّن "ديسكورسات" حول هذه النّصوص، بل انقرضت جميعها ، ومن هنا وجهة النّظر القائلة بأن كتب الأنساب ، وقوائم الملوك تعتبران من قبيل وسائل "قياس الزّمن" أكثر من كونها نصوصا تؤسّس لثقافة التّاريخ - بمفهوم التّاريخ الّذى يتشابك مع الذّاكرة ، وسوف يتعرّض المؤلّف فى سياق آخر لهذه القضيّة بالتّفصيل (انظر النّقطة رقم ٥ من هذا الفصل ، وأيضا الفصل الخاصّ بمصر القديمة). وأقصى ما يمكن أن تقوم به كتب الأنساب وقوائم الملوك هو التّأصيل لذكرى بغرض البحث عن شرعيّة السّلطة والتّذكير بالمنشأ ونحوه. (المترجم)

الأساس والمنشأ، تحتاج إلى شرعية من ناحية الأصل. ونريد أن نطلق على هذا الجانب من الظاهرة اسم "الجانب الاستذكارى الموجه إلى الماضى".

غير أن التحالف بين السلطة والذكرى له جانب مستقبلي أيضا ، فالحكام لا يغتصبون الماضى فحسب، وإنما يغتصبون المستقبل أيضا ؛ فهم يريدون أن يتذكرهم الآخرون ؛ ولهذا يشيدون لأنفسهم فى أعمالهم أنصابا وتماثيل. ويسعون إلى جعل أعمالهم مادة ترويها الأجيال ، وتتغنى بها ، وتخلدها فى آثار وتماثيل، أو على الأقل توثقها فى الأراشيف والمحفوظات. فالسلطة "تبحث عن الشرعية لنفسها بالاتجاه نحو الماضى، وتبحث أيضا عن الخلود بالاتجاه نحو المستقبل"، وفى هذا الإطار الوظيفى الرسمى ذى الأيدولوجية السياسية يدخل كل ما وصل إلينا تقريبا من مصادر تاريخية من الشرق القديم ، ففى أحد النصوص المصرية من المملكة الوسطى (حوالى عام ١٩٠٠ ق. م) ، والذى يبشر بحلول عصر الرخاء والنماء بعد وقوع فوضى سابقة، يظهر من بين علامات الرخاء وسيادة النظام أن رجلا "ابن رجل (كناية عن الأصل الكريم) سوف يشتهر اسمه فى الآفاق ، وسيبقى طول الدوام وفى كل مراحل الخلود"(١٤١) ، وهكذا يسعى أدب المملكة الوسطى إلى نشر الاعتقاد بأن النظام الاجتماعى لا يتحقق إلا من خلال الدولة الفرعونية المركزية وحدها (انظر: ج. بوزينر ١٩٥٦ ، وأيضا المؤلف ١٩٩٠) ، ولكن هذا يستتبع خلود الفرد (نظرية الخلود عند الفراعنة) باعتباره أهم مظهر لهذا النظام، ويعتمد خلود الفرد على ذاكرة الجماعة ، فبدون الدولة تنهار الأطر الحاكمة للذكرى الاجتماعية، وبانهيار هذه الأطر تصبح الطرق موصدة أيضا أمام الخلود.

٤ - التحالف بين السلطة والنسيان

يمكن رصد التحالف بين السلطة والذاكرة - بجانب ما ذكرنا - من منحى ثالث

(١٤١) انظر: نفرتى ب. ٦١ - ٦٢ ، تحقيق: هيلك Helck ، ٥٢ وما بعدها: "أبشروا أيّها النّاس، يا من ستعيشون فى عصره! فابن أحد الرّجال سوف يشتهر اسمه ، وسوف يبقى خالدا فى كلّ الأزمنة والعصور".

أيضا. وهذا يستلزم أن نعود مرة أخرى إلى "كلود ليفي- شتراوس" ونظريته التي تقول بأن السلطة بمفهوم "الاستنثار" المنظم سياسيا تولد "السخونة" داخل المجتمع. فالحضارات "الساخنة" تعمل - حسب التعبير الاستعاري الذي استخدمه "كلود ليفي- شتراوس" - تماما مثل "ماكينات البخار"، يتمثل "جهد الطاقة" فيها في الفوارق الطبقية الموجودة في داخلها، ويؤدي بالتالي إلى حدوث التحول فيها (انظر "إردهايم" ١٩٨٨ ، ٢٩٨) ، وقد ربط "إردهايم" هذه العلاقة القائمة بين الدولة و"الرؤية الساخنة" في المجتمع بميل الحضارات أو المجتمعات "الساخنة" إلى تفضيل التراكيب الأفقية المستقيمة للتاريخ داخل هذه المجتمعات؛ حيث يقول في هذا الصدد: "تتجه الحضارات الساخنة إلى الدولة، والدول تميل بالتالي إلى مركزة القوة في أيديها ، فالنظرة الأفقية المستقيمة للتاريخ تمثل إذن المظهر الزمني، كما أن مركزة القوة في يد الدولة تمثل المظهر المكاني لعملية واحدة في كلتا الحالتين ؛ وهي : تأسيس وتكريس السلطة" (إردهايم ١٩٨٨ ، ٣٢٧).

ولكن يبدو من الواضح أن "إردهايم" قد قلب الأمور هنا رأسا على عقب ، فليست الحضارات "الساخنة" هي التي تميل إلى الدولة، بل الحضارات المنتظمة في شكل الدولة هي التي تميل إلى "السخونة" الحضارية. بيد إن هذه "السخونة" لا تنطلق - كما هو معلوم - من طبقة الحاكمين. بل الذي يجنح إلى التغيير والتبديل هي - بطبيعة الحال - طبقة المحكومين، المظلومين والمحرومين من الامتيازات. فالنظرة الأفقية المستقيمة للتاريخ هي - على العكس - لازمة من لوازم الطبقات الدنيا ، وعارضة من عوارضها. ويتضح هذا بصورة ظاهرة في أكثر أشكال هذه النظرة تطرفا؛ وهي فكرة "نهاية العالم" الإنجيلية ، والتي سادت العالم القديم كله (والعالم الحديث أيضا) ، وتم توظيفها كأيديولوجية للعديد من حركات المعارضة الثورية (قارن: هيلهولم ١٩٨٣) ، فالقهر والظلم يعدان من "المنشطات" للفكر التاريخي ذي النظرة الأفقية المستقيمة، يعدان من "المنشطات" لبناء أطر لتكوين المعاني الحضارية، تظهر فيها (أي في هذه الأطر) "القطيعة المعرفية" والفصل بين الماضي والحاضر، أو ما يمكن أن نسميه بالشرخ التاريخي، والتغيير والانقلاب والتحول على أنها أشياء ذات مغزى وذات أهمية (انظر: لنتيرناري ١٩٦٠) فعلى العكس، نحن هنا أمام نوع من التحالف بين السلطة

والنسيان - هذا من قبل السلطة السياسية التى تحاول أن تنظم الحضارة بشكل "حكومى"، فلقد وجدت فى الحقيقة - ولا تزال توجد حتى اليوم - أشكال مختلفة من السلطة السياسية تسعى من خلال كل ما أوتيت من إمكانات فى مجال التحكم فى وسائل الاتصال والتقنيات المختلفة إلى "مقاومة تسرب التاريخ ونفوذه إلى المجتمع"، تماما مثل "المجتمعات الباردة" التى تحدث عنها "كلود ليفى- شتراوس". وقد تحدث المؤرخ الرومانى "تاكيتوس"(١٤٢) عن مثل هذه الأشكال من "النسيان الذى يُعطى للمجتمع فى شكل جرعات محددة" ، وأثبت وجودها أيضا للإمبراطورية الرومانية فى العهد القيصرى (انظر: هـ. كانيك - ليندماير/ هـ. كانيك ١٩٧٨) ، وبالنسبة للعصر الحديث فقد كان الروائى الإنجليزى "جورج أورول"(١٤٣) أول من كشف عن هذه الإستراتيجية فى روايته التى تحمل عنوان "١٩٨٤"، فهو يقول: "لقد توقف التاريخ عن الحركة ، ولم يعد يوجد إلا العصر الحاضر السرمدى، والذى يكون الحزب فيه دائما على حق "(١٤٤).

فالطرق المتبعة هنا تتفق - كما استطاعت "أليدا أسمن" أن تبرهن فى بحثها ، وحتى فى أدق تفاصيلها مع صور "التشويش التركيبى فى الذاكرة" التى تصيب التوارث الحضارى الشفوى، ويمكن النظر إلى الطرق التى تتبعها السلطة هنا لفرض

(١٤٢) "تاكيتوس" أو "تاسيتوس" :(Tacitus) هو المؤرّخ الرّومانىّ الشّهير، ولد فى سنة ٥٥ بعد الميلاد، ومات فى سنة ١١٥ ميلاديّة. ولا يعرف بالتّحديد مكان ولادته. وله كتابات كثيرة وصف فيها ظروف عصره، وتعتبر حتّى اليوم من المصادر التّاريخيّة المهمّة. وكتابه "جرمانيا فى المائة الأولى من الميلاد" يعتبر من أهمّ المصادر القديمة الّتى تصوّر حياة الجرمان عن قرب، وكتب "تاسيتوس" هذا الكتاب بعد أن خالط الجرمان وعايشهم عن قرب. وله كتب أخرى فى فنون البلاغة والخطابة. (المترجم)

(١٤٣) "جورج أورول - George Orwell"، اسمه الحقيقىّ "إريك أرثر بلير"، كاتب إنجليزىّ، ولد فى ١٩٠٣/٦/٢٥ فى إقليم البنغال بالهند، وتوفّى فى لندن فى ١٩٥٠/١/٢١ . عرف باحتجاجه على الممارسات الاستعماريّة الإنجليزيّة فى الهند وغيرها. وروايته "١٩٨٤" تنتقد بوضوح التّسطيح الفكرىّ وحكم الحزب الواحد - ردّاً على سياسة "ستالين" فى نهاية الثّلاثينات من القرن الماضى. والرّواية هى نوع من "الأتوبيا" المخيفة الّتى تتخيّل قيام حرب طاحنة بين أقطاب العالم. (المترجم)

(١٤٤) نقلا عن: أليدا أسمن، فى: أ. و ى. أسمن ١٩٨٨ ، ص ٣٥ .

التعتيم التاريخى على أنها تساوى تماما الإنجاز نفسه الذى تؤديه "الحضارات الباردة" فى السياق نفسه، ولكن مع الفارق فى أن هذا يتم فى ظل ظروف العصر الحديث، وفى هذا الصدد تكتب "أ. أسمن": "لا يمكن محو الأحداث والاختراقات التاريخية ذات الوزن، ولكن من الممكن الحيلولة دون تراكمها وتحولها إلى تاريخ"[(١٤٥)]، ففى ظل ظروف القهر والاستبداد تتحول الذكرى إلى صورة من صور المعارضة. وسوف نتعرض إلى هذا الجانب من جوانب الذاكرة الحضارية فى النقطة السابعة من هذا الفصل بمزيد من التفصيل.

٥ - تدوين التاريخ. هل هو إضافة معنى للتاريخ أو تحكم فى معناه؟

ليس هناك شىء أقرب من الافتراض القائل بأن المصريين القدماء باعتبارهم الشعب الذى يمتلك أطول ذاكرة تاريخية - بعد السومريين - كان من المفترض أن يكون لديهم وعى تاريخى مميز وواضح أكثر من بقية الشعوب الأخرى، وهذا لما لديهم من تراث تاريخى متصل وممتد إلى أعماق الآلاف من السنين. وإذا كان لنا أن ننتظر وجود حالة واحدة على الإطلاق، يُتوقع فيها أن يكون هناك اهتمام كبير بالماضى، فكان ينبغى أن تكون هذه الحالة هنا، عند المصريين القدماء. كنا نتوقع أن تنشأ حكايات وقصص كثيرة حول الملوك العظام الذين عاشوا فى العصور المبكرة لهذه الحضارة، والذين يمثلون أمام أعيننا الآن فى آثارهم وتماثيلهم العظيمة، كنا نتوقع أيضا أن تنشأ أشعار ملحمية كبرى عن الإنجازات العظيمة لمؤسسى الدولة، أو حكايات عن الحروب والغزوات، أو عن الإبداعات الفنية التقنية لمهندسى الدولة... إلخ، ولكن لا تحدثنا المصادر التاريخية عن أى شىء من هذا الذى ذُكر. بعض أشياء من هذا النوع دونها "هيرودوت"، وكانت على ما يبدو متداولة وحية فى "التاريخ الشفوى" (Oral History) فى العصور المتأخرة. أما المصادر الرسمية للتاريخ فقد استخدمت الماضى فى اتجاه مختلف تماما، ونسوق هنا بداية الفرضية التى نمثلها؛ وهى: أن كتب وحوليات التاريخ

(١٤٥) انظر أ. أسمن فى: أ. و ى. أسمن ١٩٨٨، ص ٢٥ وما بعدها.

وتدوين قوائم الملوك تعتبر من قبيل "المعوقات" والمسكنات للوعى التاريخى، وليست من "المنشطات" له ، فهذه الأعمال التاريخية التدوينية يمكن النظر إليها على أنها نوع من "الذاكرة الباردة".

اتخذ "هيرودوت" من المصريين نمطا للشعب الذى يمتلك أطول ذاكرة فى التاريخ ، ويقدر "هيرودوت" طول هذه الذاكرة بأربعمائة وواحد وأربعين جيلا؛ أى بحسابه هو: حوالى أحد عشر ألفا وثلاثمائة وأربعين سنة. فبهذا القدر نفسه البعيد من الماضى كان يوجد فى مصر القديمة تاريخ مدون. ويكتب "هيرودوت" فى هذا الصدد: "فى أثناء تلك الفترة الزمنية الطويلة طلعت الشمس أربع مرات من غير مكان طلوعها المعتاد، ومن حيث هى تغرب الآن، طلعت الشمس مرتين ، ولكن بالرغم من هذه الأحداث فإنه لم يتغير أى شىء فى مصر، لا فيما يتعلق بعالم النباتات ولا فيما يتعلق بوظيفة النهر. كما أنه لم يتغير أى شىء أيضا فيما يتعلق بالأمراض، ولا فيما يتعلق بموت البشر" (هيرودوت، جزء ثان، ١٤٢).

ولا نريد أن نخوض هنا فى الحديث عن المعارف الفلكية عند القدماء المصريين، لما يكتنفها من غموض؛ إذ يبدو أن "هيرودوت" قد اختلط عليه الأمر فى هذه النقطة بالذات[١٤٦] ، ولكن ما يهمنا هنا أكثر هو النتيجة والمحصلة النهائية. بماذا يخرج المصريون عندما ينظرون إلى الوراء فى الماضى عبر آلاف السنين التى دونها لهم التاريخ؟ الإجابة هى: إنهم سيخرجون بمحصلة مؤداها أن شيئا لم يتغير البتة. وتعضض قوائم أسماء الملوك وحوليات التواريخ والأعمال التدوينية الأخرى مثل هذه المحصلة[١٤٧]، فكل هذه الصنوف التدوينية التاريخية لا تبرهن على أهمية ومغزى التاريخ ، وإنما على العكس تدل على السطحية والابتذال فى التعامل مع التاريخ ،

(١٤٦) ربّما يقصد "هيرودوت" هنا الدّوائر الأربع للشّمس؛ وهى: اثنتان بحركة غرب – شرق، واثنتان بحركة شرق – غرب، وهذه الدّوائر يمكن أن تغطّى الفترة الزّمنيّة المذكورة ، والّتى تبلغ ثلاثمائة وواحد وأربعون جيلا. ولم تذكر المصادر المصريّة أى شىء من هذا الموضوع.

(١٤٧) حول هذا الموضوع، قارن: "ريدفورد – "Redford ١٩٨٦ " حول فخر المصريّين بالماضى فى العصور المتأخّرة، قارن المؤلّف ١٩٨٥ .

فقوائم الملوك تحصر الماضى حقيقة ، وتقيس حدوده الزمنية ، ولكنها لا تدعو إلى الاشتغال به ، ففى اللحظة التى تبدأ فيها قوائم الملوك بتدوين التاريخ ، تبدأ فيه أيضا بانتزاع عنصر الخيال منه. وتبقى المحصلة النهائية: أن قوائم الملوك تعطى الانطباع بأن شيئا لم يحدث، شيئا يكون جديرا بأن يُروى أو يُحكى .

إن تسطيح التاريخ والابتذال فى التعامل معه ينشآن عند المصريين – حسب رأى "هيرودوت" – لسبب أن هذا التاريخ قد صنعه بشر، وليست آلهة. ويقول "هيرودوت": "طوال مدة زمنية تبلغ أحد عشر ألفا وثلاثمائة وأربعين سنة كان يحكم فى مصر ملوك من البشر، ولم يحدث فى هذه الفترة أن حكمت الآلهة فى شكل بشر فى هذا البلد. (...) على أية حال، كانت تحكم قبل هؤلاء البشر آلهة فى مصر ، وكانت تعيش مع البشر معًا ، وكان هناك واحد منها هو الأقوى دائما ، وكان آخر هؤلاء الحكام الآلهة هو حورس – ابن أوزوريس ، والذى عرفه الهيلينيون تحت اسم أبوللون(١٤٨) وهو الذى أسقط تيفون(١٤٩) من على العرش" (انظر ص١٤٣).

فالتاريخ يبدأ بأن يكون مشوقا، فى اللحظة التى تدخل فيها الآلهة إلى مسرح الأحداث ، ولكنه عند هذه اللحظة أيضا، ينتهى وجوده "كتاريخ"– لا يصبح "تاريخا" بالمعنى الحقيقى للكلمة وكما نفهمه نحن، بل يتحول إلى أسطورة، يُصبح "ميثيولوجيا"، فعصر الآلهة هو عصر الأحداث الكبرى، عصر التحولات والتغيرات والانقلابات الكبيرة، التى نشأ منها العالم، كما نعرفه منذ اثنتى عشرة ألفا من السنين. فهذا هو العصر الذى يمكن أن نحكى عنه ؛ لأنه يوجد أصلا شىء يمكن أن يحكى. ونحن فى عرفنا نطلق على هذه الحكايات لفظة "أساطير"، فهذه الحكايات تروى لنا صيرورة العالم – كيف نشأ العالم – وأيضا صيرورة ونشأة الآليات والشعائر والطقوس والمؤسسات المناط بها الحفاظ على العالم من الزوال مرة أخرى، والتى تسعى بدأب من

(١٤٨) "أبوللون" أو "أبوللو": فى الأسطورة الإغريقيّة إله، ابن الإلهة "زويس" و"ليطو"، وهناك جدل حول نشأته، فمن الباحثين من يردّ أصله إلى آسيا الصغرى، ومنهم من يرى أنّه يعود إلى أصول شرقيّة، استنادا إلى الكلمة البابليّة "أبوللو" ، والّتى تعنى "باب – أبواب". ومن هنا وظيفته "حامى الأبواب". (المترجم)

(١٤٩) "تيفون – :Thyphon " تنّين أسطوريّ – حسب الأسطورة الإغريقيّة – فى هيئة ثعبان ضخم له مائة رأس ، وقد ورد ذكره عند "هوميريس". (المترجم)

أجل تحقيق هذا الهدف إلى استبعاد أية تغيرات يمكن أن تحدث ، وأى نوع من الانقطاع وعدم الاستمرارية يمكن أن تطرأ على العالم.

ولا يختلف الوضع من ناحية المبدأ في بلاد ما بين النهرين (بلاد الرافدين) عما حدث هنا كثيرا. وقد قام "س. فيلكه - C. Wilcke" بإجراء أبحاث حول هذا الموضوع. صحيح أن "فيلكه" يبدأ تحليله لقائمة الملوك السومريين بالاستنتاج العام التالي: "كان الماضي بالنسبة لشعوب الشرق القديم على قدر كبير من الأهمية؛ إذ إن يومهم وحاضرهم يستندان إلى أحداث الماضى ، ويتأسسان عليها" ("فيلكه" ١٩٨٨ ، ص١١٢) ولكن هذا الاستنتاج لا يصمد أمام حقيقة أن الاستخدام الذى سخرت فيه هذه الشعوب ماضيها هو - تماما مثلما جرى فى مصر - بمثابة الدليل على أنه لم يتغير أى شيء في تاريخ هذه الشعوب ، وأن كل شيء كان دائما، كما هي عليه حاله الآن، طالما أنه لا يدخل في إطار "عصر التأسيس"- العصر الذي كانت الآلهة فيه تشكل التاريخ بنفسها، وليس البشر ، فقوائم الملوك هي أداة تستخدم للتوجيه ، والتحكم عبر الرحلة في التاريخ، ولكنها ليست أداة "لتأسيس المعنى الحضارى" فيه ؛ ولذا نريد أن نخرج بالخلاصة التالية: كل هذا الاشتغال المركز والمكثف بالماضي، على غرار ما هو موجود في الأعمال التاريخية والتدوينية ، وفي قوائم الملوك في الحضارات الشرقية القديمة، يخدم غرضا واحدا هو: شل حركة التاريخ وتجميد معانيه والخروج به من دائرة الإبداع والسمطقة "Entsemiotisierung" (١٥٠) .

(١٥٠) حول معنى كلمة "سمطقة" راجع ما ورد من هوامش المترجم في هذا الفصل حول "علم السّيميوطيقا". و"السّيميوطيقا" - كما قلنا من قبل - هي علم يبحث في معاني الرّموز والإشارات وارتباطاتها اللّغويّة، وهو فرع من فروع علم اللّغة والأدب. وقد شهد هذا العلم في الغرب تطوّرا كبيرا في العقود الأخيرة، وتكوّنت له مدارس ذات اتّجاهات مختلفة. ومن الفروع المهمة في هذا العلم هو "علم سيميوطيقا الحضارات"، وهو العلم المعنيّ هنا، والمقصود من أنّ "قوائم الملوك والحوليّات التّاريخيّة" في الحضارات الشّرقيّة القديمة تسلب التّاريخ سحره، وتخرج به من دائرة الإبداع و"السّمطقة" هو أنّ هذه الأعمال التّدوينيّة لا تضيف معان جديدة للتّاريخ، وإنّما تحصره زمنيّا فقط. فهي تخرج "التّاريخ" عن دائرة الخيال الخلاّق الّذي يفيد في تأسيس المعاني الحضاريّة، وتحرمه من التّغذية بالرّموز والإشارات الّتي تكسبه معان حضاريّة جديدة باستمرار. (المترجم) .

٦ - الماضى المطلق والماضى النسبى

حسب تعريف "كلود ليفى - شتراوس"، فإن المجتمعات "الساخنة" "تعمق وتؤصل عن قصد الصيرورة التاريخية فى ذاتها؛ لكى تجعل منها محركا (موتورا) لتطورها"[١٥١] . لقد عرفنا حتى الآن الكثير عن وسائل التدوين التاريخي التى كانت متبعة في الحضارة المصرية القديمة وحضارة بلاد ما بين النهرين؛ مما يجعلنا نطمئن إلى النتيجة التى توصلنا إليها، وهى: أن التاريخ الذى دُون فى هاتين الحضارتين لم يكن تاريخا من النوع "التأصيلى المتعمق فى الذات الحضارية". فالذكرى - إذا فهمت بمعنى استرجاع "الماضى المتأصل والمتعمق فى الذات الحضارية" - فإنها تنسحب قبل كل شىء على الزمن "الأسطورى"، لا الزمن "التاريخى"؛ لأن الزمن "الأسطورى" هو وحده الزمن الذى يحدث فيه تحول وصيرورة وتغير، فى حين أن الزمن "التاريخى" لا يعدو إلا أن يكون مجرد مواصلة وامتداد لهذا التحول، ولهذه الصيرورة ، ولهذا التغير. فالزمن "التاريخى" بهذا المعنى يساوى تماما "زمن الحاضر الأبدى" الذى تعيشه نظم الحكم الشمولية، كما صورها "جورج أورويل" فى روايته المذكورة - يرجع الفضل إلى "أليدا أسمن" فى بيان هذا التوازى، فالماضى المتأصل ، أو المتعمق فى الذات الحضارية - وهذا هو بالتحديد المعنى المقصود بالماضى "المتذكَّر" - يعبر عن نفسه فى شكل الحكاية. وهذه الحكاية تؤدى وظيفة محددة ؛ فهى : إما أن تكون بمثابة "موتور التطور" فى الحضارة - كما عبر "كلود ليفى- شتراوس" ، أو أن تمثل الأساس والقاعدة للاستمرارية الحضارية. ولكن - على أية حال - لا يتم فى أية حالة من الحالات تذكر الماضى "مجردا لذاته فقط"، فنحن نتذكر الماضى دائما لسبب أو لإستراتيجية معينة .

ونطلق على الحكايات المؤسسة للذات الحضارية والمؤصلة لها اصطلاح "أسطورة"، ولقد درج العرف على وضع "الأسطورة" فى مقابل "التاريخ"، وكان يقصد

(١٥١) "interiorisant resolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur developpement" 1962,309 f)

بهذه المقابلة الربط بين موقفين متضادين: الخيال أو (الأسطورة) في مقابل الواقع أو (التاريخ)، أو شيء ذي غاية أو هدف ، ومتضمن قيما معينة (الأسطورة) في مقابل موضوعية متحررة من كل غاية وهدف (التاريخ) ، ولكن هذين المصطلحين أصبحا اليوم جاهزين للتقاعد منذ زمن بعيد. فلم يعد هناك معنى للتفريق بين الأسطورة والتاريخ على هذا النحو. وإذا كانت هنالك نصوص – أو شيء من هذا القبيل – يرد فيها وصف الماضي خاليا ومصفياً من أي خيال ناتج عن إعادة تصور هذا الماضي، أو خاليا من أي اهتمام بهذا الماضي موجه بقيم معينة، إذا كانت مثل هذه النصوص توجد فعلا، فيمكن أن نقول – بلا أدنى تردد – إن مثل هذه النصوص لا يتوقع ورودها في أدب العصور القديمة، كما أنها – على أية حال – لن تكون ذات قيمة لدراستنا هذه[١٥٢]، فالشيء الذي نبحث عنه هنا تحت مسمى "صور الماضي المتذكر" يشمل في داخله الأسطورة والتاريخ بلا أي تفريق بينهما. فالماضي الذي يتحول إلى تاريخ "مؤسس" ويتعمق في النفس ، ويتثبت على هذه الصورة، هذا الماضي ما هو إلا "أسطورة"، بغض النظر عما إذا كان خياليا أو واقعيا.

وأوضح مثال على تحول التاريخ إلى أسطورة، وتحول التجربة الواقعية إلى ذكرى – على النحو الذي أسلفنا – هو الأدب الذي ورد إلينا حول "سفر الخروج" في العهد القديم[١٥٣] (قارن: م. فالزر ١٩٨٨) ، ولكن نظرا لأن تاريخية الأحداث الواردة في الكتاب الثاني لسيدنا موسى (سفر الخروج) لا يمكن التثبت منها بأدوات علم الآثار وعلم النقوش الكتابية، فإننا نريد أن نلجأ إلى مثال آخر، ليس هناك أدنى شك في صحة تاريخيته: وهو قصة سقوط "قلعة أو حصن ماسادا" (Massada) الشهيرة[١٥٤]

(١٥٢) الاعتراض لا بدّ من توجيهه قبل كلّ شيء إلى ي. ف. زيترز J.v. Seters، ١٩٨٣.

(١٥٣) سفر الخروج هو الكتاب الثاني من كتب "موسى". (المترجم)

(١٥٤) حصن "ماسّادا" أو قلعة "ماسّادا" هي قصّة حقيقيّة أثبتتها الحفريّات، والحصن عبارة عن هضبة صخريّة تقع على الجانب الغربيّ من البحر الميّت في فلسطين المحتلّة. والحصن بناه الملك "هيرودوس" العظيم في العام ٣٦ – ٣٠ ق.م، وقد استخدمه اليهود كحصن مقاومة لهم في حربهم ضدّ الرّومان. لم يذكر اسم هذا الحصن في العهد القديم، ولكن ذكره المؤرّخ اليهوديّ "يوسف بن ماتيتياهو"، المعروف بـ"يوسيفوف فلافيوس – Josephus Flavius". وكان حصن "ماسّادا" من أقوى معاقل اليهود أثناء الحرب =

(قارن: ب. فيدال - نكويت ١٩٨١ و ١٩٨٩) ، ففي إسرائيل الحديثة تحولت هذه القصة الواقعية إلى تاريخ "مؤصل ومؤسس" بالمعنى الحضاري ، فأطلال "ماسادا" لم يتم فقط التأكد منها والكشف عنها طبقا لكل القواعد المتبعة في علم الآثار، وإنما تحولت إلى رمز من رموز القدسية الوطنية يؤدي أمامه جنود الجيش الإسرائيلي المستجدون اليمين العسكرية. وقد وردت قصة هذا الحصن مدونة عند المؤرخ اليهودي القديم "يوسيفوس فلافيوس" في الكتاب السابع من تاريخه عن "الحرب اليهودية"[١٥٥] ، فالاهتمام بهذه القصة لا يعود إلى الموضوعية التي يتمتع بها عرضها، ولا يعود أيضا إلى التحقق الأثري من صحتها، وإنما يرجع - قبل كل شيء - إلى الأهمية التي اكتسبتها باعتبارها "قصة مؤسسة" بالمعنى الحضاري ، وتكمن هذه الأهمية الحضارية في أنها تحكي عن فضائل الاستشهاد في سبيل الوطن بالمعنى الديني ، والمعنى السياسي، وهي الفضائل نفسها التي تريد الدولة الإسرائيلية المعاصرة أن تزرعها في نفوس جنودها الشباب. فالأسطورة هي تاريخ، هي قصة تتناقلها الأجيال ويحكيها الناس

= اليهوديّة الرّومانيّة. وحتّى بعد سقوط مدينة القدس في عام ٧٠ ميلاديّة ظلّ هذا الحصن يقاوم جيوش الرّومان حتّى سقط في سنة ٧٣ ميلاديّة. وقد تحدّث عنه "يوسيفوس فلافيوس" بالتّفصيل في كتابه "الحرب اليهوديّة" الّذي أرّخ فيه لتلك الحقبة. وحسب الأخبار الّتي أوردها "فلافيوس" يقال إنّه عندما دخل الرّومان الحصن، وجدوا به أربعة أطفال وثلاث نساء فقط، بينما كان بقيّة المدافعين الآخرين عن الحصن قد ماتوا جميعا. وقد تحوّل هذا المكان - والّذي كشفت عنه الحفريّات في القرن الماضي - إلى صورة رمزيّة مفعمة بالمعاني عند اليهود وإسرائيل الحاليّة ، فهذا المكان التّاريخيّ قد تحوّل إلى قصّة حضاريّة، إلى رمز ومعنى يؤدّي عنده ضبّاط وجنود الجيش الإسرائيليّ اليمين العسكريّة، وهذا باعتبار أنّ هذا المكان قد تحوّل في الذّاكرة الإسرائيليّة إلى رمز البسالة والصّمود العسكريّ. (المترجم) .

(١٥٥) "يوسيفوس فلافيوس - "Josephus Flavius": مؤرّخ يهوديّ في العصور القديمة، اسمه الحقيقيّ - كما سبق - هو "يوسف بن ماتيتياحو"، وكانت ولادته في القدس في ٣٧ - ٣٨ بعد الميلاد، ووفاته في روما سنة ١٠٠ ميلاديّة. بعد أن اشترك في الحرب ضدّ الرّومان (الحرب اليهوديّة الرّومانيّة)، التحق ببلاط الإمبراطور "تيتوس" في روما، وخلع على نفسه اسما رومانيًا، ثمّ دوّن تاريخ الحرب اليهوديّة الرّومانيّة - كشاهد عيان - في سبعة أجزاء ؛ فقد اشترك في هذه الحرب وعاصرها عن قرب ، ثمّ كتب "فلافيوس" تاريخ اليهود كلّه في عشرين كتابا منذ عصر الخليقة وحتّى العام ٦٦ بعد الميلاد. واشتهرت أعماله - كمصادر تاريخيّة - في الكنيسة أيضا. (المترجم).

بعضهم البعض، لكى يتمكنوا من تحديد وجهتهم اتجاه أنفسهم أولا ، واتجاه العالم ثانيا. الأسطورة هى حقيقة ذات نظام أعلى، ليست فقط صحيحة، بل تفرض – فضلا عن هذا – متطلبات معيارية تقعيدية، وتمتلك قدرة تشكيلية محددة للسلوك. وأسطورة حصن "ماسادا" تلعب هذا الدور نفسه فى نفوس الإسرائيليين اليوم.

وإبادة اليهود فى أوروبا – على سبيل المثال – هى الأخرى حقيقة تاريخية، وهى بهذا تعتبر موضوع للبحث التاريخى ، ولكنها تحولت فى إسرائيل المعاصرة – بجانب كونها هكذا – (وبالتحديد فقط فى العشر سنوات الأخيرة) تحت مسمى "الهولوكست" إلى "حكاية مؤسسة حضاريا"، وبالتالى إلى أسطورة تستمد منها هذه الدولة قدرا كبيرا ومهما من شرعيتها ومبررات وجودها وتمنحها الوجهة والثبات، ويتم إحياء ذكرى هذه القصة فى شكل نصب تذكارية عامة واحتفالات لإحياء الذكرى تأخذ الطابع القومى، ويتم تعليمها أيضا فى المدارس ، وبهذا أصبحت هذه الحكاية جزءا من "الديناميكية الأسطورية" لهذه الدولة(١٥٦) ، فالماضى المهم ذو المعنى هو الذى يتم تذكره، والماضى المتذكَر، هو الذى يصير مهما وذا معنى. والذكرى ليست إلا نوعا من "السمطقة (Semiotisierung) "(١٥٧) ليست إلا نوعا من إكساب الماضى معان حضارية جديدة عن طريق تغذيته بإشارات ورموز إضافية، عن طريق رؤيته بمنظور "الأطر الرابطة" للزمن الحاضر. وهذه هى الحال مع الذكرى والتذكر حتى يومنا هذا، بالرغم من أن مصطلح "تأسيس المعنى – Sinnstiftung" (وكلمة "سمطقة" لا تعنى شيئا آخر غير "التأسيس الدائم للمعانى الجديدة") فى علاقته بالتاريخ أصبح اليوم مصطلحا سيئ السمعة. ومهما يكن من أمر: فالشيء الذى ينبغى أن يكون معلوما لدينا من البداية: هو: أن الذكرى ليست لها أية علاقة من قريب أو بعيد بعلم التاريخ. فلا ينبغى لنا أن ننتظر من أستاذ فى علم التاريخ أن "يملأ لنا الذكرى بالمعانى والمضامين

(١٥٦) حول إشكاليّة الإحياء الرّسمى لذكرى "الهولوكست" فى إسرائيل، قارن المقال الجيّد الّذى كتبه "أو. ريشيف – U. Reshef" فى ١٩٨٨ . قارن أيضا "ى. إ. يانج – J.E.Young" فى ١٩٨٦.

(١٥٧) حول هذا المصطلح انظر الهوامش السّابقة. (المترجم) .

الحضارية، وأن يصب لنا المصطلحات ، وأن يفسر لنا الماضي"[١٥٨] ، ولكن هذا لا يغير شيئا من حقيقة أن هذه الأشياء قائمة بالفعل على أرض الواقع، وأنها موجودة، ويقوم بها أستاذ علم التاريخ باستمرار. ولكن هذه الأشياء لا تصف في هذه الحالة وظيفة المؤرخ في واقع الأمر، وإنما تعبر عن واحدة من وظائف "الذاكرة الاجتماعية" التي تقوم بهذا العمل[١٥٩] ، فما يحدث هنا على أرض الواقع، هو جزء من وظائف الذاكرة الاجتماعية، لا من وظيفة أستاذ التاريخ. وهذه الوظيفة التي تقوم بها الذاكرة الاجتماعية في الحالة التي أمامنا هي - على العكس من مهنة المؤرخ - حقيقة أنثروبولوجية أساسية، فالذي يحدث هنا، وما تؤديه الذاكرة الاجتماعية هنا بالتحديد، هو تحويل الماضي إلى "تاريخ مؤسس" بالمعنى الحضاري؛ أي بعبارة أخرى تحويل الماضي إلى أسطورة، وكلمة أسطورة - بهذا المعنى - لا تنفي - بأية حال من الأحوال - حقيقة وواقعية الأحداث، بل تريد فقط التأكيد على القدرة "التأسيسية" لهذا الماضي، والتي توصل للمستقبل وتجعله متسقا مع هذا الماضي، وتريد أيضا أن تقول إن الالتزام بهذا التاريخ "المؤسس" للحاضر والمستقبل أمر لا ينبغي نسيانه بأية حال من الأحوال.

(١٥٨) انظر: "ميشائل شتورمر - .Michael Stuermer" قارن: "هـ. أو. فيلر - .H. U. Wehler" ١٩٨٩ ، كما أنّي أعتبر مصطلح "معرفة توجيهيّة - "Orientierungswissen" الّذي اقترحه "فيلر" ليحلّ محلّ مصطلح "تأسيس المعني - Sinnstiftung على اعتبار أنّ الشّيء الّذي ينبغي أن ننتظره من علم التّاريخ هو هذه "المعرفة التّوجيهيّة"، أعتبر هذا المصطلح هو الآخر متجاوزا لحدود المطلوب من علم التّاريخ ، إذ إنّ كلمة "توجيه أو إرشاد" المتضمّنة في هذا المصطلح تفترض وجود مفهوم المعنى نفسه الّذي يرفض في مصطلح "تأسيس المعنى"، وبعيدا عن قضيّة "القيمة" الّتي يمكن أن تقدّمها العلوم - حسب مفهوم "ماكس فيبر" - نقول: إنّ العلم ينتج فقط معارف. إمّا إلى أيّ مدى يريد أو يستطيع الإنسان أن يضبط وجهته في الحياة حسبَ هذه المعارف، أو أن يوظّف هذه المعارف في وجهته الحياتيّة، فهذه مسألة تتعلّق بالعمل التّربوي والسّياسي والإرشادي، أيّ: تتعلّق في كلّ الحالات بالعمل الخاصّ بالمجال التّطبيقيّ. وبناء عليه، فإنّه ليس من المعقول أن ينتظر أحد من علم مثل علم المصريّات أن يقدّم لنا مثل هذه "المعرفة التّوجيهيّة الإرشاديّة".

(١٥٩) من الملاحظ أنّ هذا الفرق بين العمل الّذي تؤدّيه الذّاكرة الاجتماعيّة، وبين وظيفة المؤرّخ"؛ أي بين ما يعتبر جزء من الذّاكرة حال تذكّر الماضي ، وبين ما يقوم به المؤرّخ عند تناوله التّاريخ بالدّراسة، هذا الفرق يتمّ تجاهله في علم التّاريخ المعاصر، فهناك خلط بين وظيفة المؤرّخ من جانب ووظيفة "الذّاكرة الاجتماعيّة" من جانب آخر. قارن: بوركه ١٩٩١ . فالتّاريخ (بمفهوم علم تدوين التّاريخ "هيستوريوجرافيا") يتمّ اليوم تناوله على أنّه ضرب خاصّ من ضروب "الذّاكرة الجماعيّة".

غير أن هذه النظرة لا ينبغي أن تؤدى بنا إلى أن نتغاضى عن بعض الفروق المهمة هنا، فمصطلح "تاريخ مؤسس أو مؤصِّل" هو مصطلح يصف منطقة وظائفية معينة. والقضية الآن هي: بأي المعاني تُملأ وتُعبأ هذه المنطقة الوظائفية؟ وهنا نجد أنفسنا حقيقة أمام فرق جوهري ؛ هو: هل هذا التاريخ "المؤسس" يعيش في حالة "الزمن الآني – in illo tempore"، بمعنى أن "الحاضر" الذى يزحف دوما إلى الأمام، لا يبتعد فى تقدمه عن هذا الماضي، وأن هذا التاريخ "المؤسس" يعيش دائما فى "الحاضر" عن طريق إحيائه في صورة شعائر وطقوس دينية وفى الاحتفالات بالأعياد وغيرها (الماضي المطلق) أو – وهذا هو الفرق – أن هذا الماضي "المؤسس حضاريا" يسقط في الزمن التاريخي، وبالتالي يبتعد عن الحاضر وتزيد المسافة بينه وبين الحاضر باطراد وبشكل يمكن به قياس هذه المسافة، ولا يتم استحضاره أو سحبه إلى الحاضر عن طريق إحيائه فى شكل طقوس وشعائر أو أعياد، بل يتم الاقتصار فقط على مجرد تذكره (الماضي النسبي) ؟ (قارن: ك. كوخ – Koch، ١٩٨٨) ، هذا هو الفرق الذى يجب أن نلاحظه هنا، فكون أن "خروج بنى إسرائيل من مصر" و "دخول أرض الميعاد" يمثلان التاريخ "المؤسِس والمؤصِل" لإسرائيل القديمة، فإن هذا لا يعنى أن هذا التاريخ قد حولهما بالفعل إلى أساطير بمفهوم الأحداث المتكررة فى عالم الآلهة التى يتحدث عنها المنظر والأديب الروماني "إليادة"[١٦٠] (قارن: ١٩٥٣ / ١٩٦٦ "أسطورة العودة الأبدية") ، فالإنجاز الذى حققه بنو إسرائيل فى هذا الصدد يكمن فى إعادة شغل وملء المنطقة الوظيفية المسماة "بالتاريخ المؤسِس أو المؤصِل" حضاريا. ففى حين أن الحضارات المجاورة أسست كياناتها على أساطير كونية عالمية، قام

(١٦٠) "ميرسيو إليادة – M. Eliade" هو أديب وفيلسوف وكاتب ومنظّر فى علوم الحضارة، رومانيّ الجنسيّة، ولد في بوخارست في ١٩٠٧/٣/٩ ، وتوفّى فى شيكاغو بأمريكا في ١٩٨٦/٤/٢٢ بعد دراسته وانخراطه فى السلك الدبلوماسي (ملحقا ثقافيًا لبلده في كلّ من لندن ولشبونة)، عمل أستاذا زائرا فى باريس (١٩٦٤)، ثمّ عمل أستاذا لتاريخ الأديان فى جامعة شيكاغو (١٩٥٦)، وكان ينشر بالإنجليزيّة والفرنسيّة والرّومانيّة ، ويعتبر من أعظم منظّرى تاريخ الأديان في العصر الحاضر ، ومن أهمّ أعماله: "تاريخ الأفكار الدّينيّة" (بالفرنسيّة ١٩٧٦ – ٧٧)، و"أسطورة العودة السّرمديّة" (بالفرنسيّة أيضا) ، و"التّاريخ والكون". وفلسفة "إليادة" تنصبّ حول التّصوّرات الدّينيّة الجوهريّة وعلاقة الدّين بالأسطورة، ولا سيّما عند الشّعوب البدائيّة. (المترجم)

بنو إسرائيل بزرع أسطورة تاريخية في حضارتهم، وبهذا استطاعوا أن يعمقوا ويتشربوا صيرورتهم التاريخية، وهذا لكي - وهنا لا نجد تعبيرا أدق من تعبير "كلود ليفي شتراوس" - "يجعلوها موتورا ومحركا لتطورهم".

إن الأسطورة هي الماضي الذي تكثف وتحول إلى "تاريخ مؤصل"، والفرق الذي يهمني هنا يكمن في السؤال: هل أن هذا الماضي هو ماضي "مطلق" أو أنه ماضي "تاريخي" (أي بالمعنى التاريخي) ؟ ففي حالة الماضي "المطلق" (انظر إرنست كازيرر - E. Cassirer ١٩٢٣ ، ١٣٠) أي في حالة هذا الزمن الآخر الذي يبقى الحاضر المتجدد على مسافة واحدة متساوية معه باستمرار ، والذي يمثل أكثر نوعا من الأبدية المستمرة - يطلق عليه سكان أستراليا الأصليين لفظ "زمن الأحلام" - في حالة هذا النوع من الماضي، تكون وظيفة الأسطورة هي "التأصيل" لصورة العالم ولفهم الواقع في مجتمع من المجتمعات "الباردة"، واستحضار هذا الماضي يتم عندئذ في شكل التكرار الدوري له. أما في حالة الماضي "التاريخي" فتقوم الأسطورة بتأصيل الصورة الذاتية لمجتمع من المجتمعات "الساخنة"، والذي قام بتعميق ذكرى تطوره وصيرورته التاريخية " son devenir historique" من قبل، وليس هناك تعبير أدق لوصف هذا الفرق أكثر مما قاله الفيلسوف الروماني "إليادة" في هذا السياق: بدلا من "سمطقة" الكون تتم هنا "سمطقة" التاريخ.

٧ - الديناميكية الأسطورية للذكرى

(أ) الذكرى المؤصلة والذكرى المضادة للحاضر

الذكرى "الساخنة" التي لا تقوم فقط بمجرد القياس الزمني للماضي، ولا تعمل فقط كمجرد أداة للتوجيه والتحكم أثناء الرحلة عبر التاريخ، بل تقوم من خلال الارتباط بالماضي باستخلاص العناصر المكونة للصورة الذاتية ، وكسب نقط ارتكاز للآمال والأهداف السلوكية للمجموعة ، هذا النوع من الذكرى أطلقنا عليه - من ذي قبل - اصطلاح "أسطورة"، "فالأسطورة" هي ارتباط بالماضي (غالبا ما يأخذ هذا الارتباط صفة الرواية أو الحكاية) يقوم - حال تعلقه بالماضي - بتسليط الضوء على الحاضر

والمستقبل. ومثل هذا النوع من الارتباط بالماضى يقوم بطبيعة الأمر بأداء وظيفتين، يوهم ظاهر الأمر أن كل واحدة منهما على نقيض من الأخرى، ونريد أن نسمى أولى هاتين الوظيفتين باسم "الوظيفة المؤصلة" أو "المؤسسة" حضاريا للأسطورة. وتقوم "الأسطورة" فى هذه الوظيفة بوضع "الزمن الحاضر" فى ضوء تاريخ، يجعل "الزمن الحاضر" هذا يظهر على أنه ذو مغزى، وعلى أنه تنفيذ لرغبة أو إرادة إلهية، وعلى أنه ضرورى الوجود وغير قابل للتبديل، باختصار: على أنه امتداد طبيعي للماضى ، فقد كانت أسطورة "أوزيريس" مثلا تؤدى هذا المعنى نفسه بالنسبة للنظام الملكى فى مصر القديمة، والشيء نفسه كانت تقوم به "قصة خروج بنى إسرائيل من مصر" بالنسبة لإسرائيل، وكذلك كانت المادة الأسطورية "لحرب طروادة" تؤدى هذا المعنى نفسه بالنسبة لروما، وأيضا توابع هذه الأسطورة تعنى الشيء نفسه بالنسبة لفرنسا وإنجلترا، ولسوف نحاول فى الفصل الذى خصصناه لدراسة "اليونان" أن نبحث عما إذا كانت هناك وظيفة مماثلة "لإلياذة" هوميريس[١٦١] بالنسبة لليونان، ولاسيما فيما يتعلق بمحاولة تأسيس وتأصيل وعى قومى عند كل الشعوب "الهيلينية"[١٦٢](حركة توحيد ونشر الوعى القومى بين كل الشعوب اليونانية التى وجدت فى تلك الفترة).

أما الوظيفة الثانية ، فيمكن أن نطلق عليها اصطلاح "الذكرى المضادة للحاضر" (kontrapraesentisch) (قارن: ج. تايسن ١٩٨٨) ، وأساس هذه الوظيفة هو أنه يتم إدراك ولمس أوجه نقص أو قصور فى "الزمن الحاضر"، فبناء عليه يتم عندئذ استدعاء زمن ماض فى الذكرى، يحمل غالبا سمات عصر بطولى. وتلقى الحكايات البطولية التى يتضمنها هذا الزمن ضوءا مختلفا تماما على الحاضر: إذ يتم هنا تسليط الضوء على النقص والقصور الموجودين فى الزمن الحاضر، وعلى الشيء المختفى والمفقود فى هذا الزمن، أو الشيء الذى أطيح به على هامش ذلك الحاضر؛ وبهذا يظهر الفرق وتبرز "القطيعة" بين "ما كان موجودا" و"ما هو موجود الآن". فى هذه الحالة لا تصبح المسألة

(١٦١) "هوميريس – .Homer" اتبعنا هذه الطريقة فى تعريب الاسم .

(١٦٢) Panhellenismus : الحركة الهيلينيّة القوميّة، المقصود بها فكرة توحيد كلّ الشّعوب اليونانيّة وكلّ الهيلينيّين. وهى حركة قوميّة كان ينادى بها مؤلّفو اليونان لمواجهة الأخطار الخارجيّة المتمثّلة فى الشّعوب "البربريّة"، وبالأخصّ الفرس. (المترجم).

هى تأصيل الزمن الحاضر، أكثر من كون العكس: وهو قلب هذا الحاضر رأسا على عقب أو على الأقل وضعه فى مقابلة مع ماض أعظم وأكثر جمالا، وبالتالى إظهار نسبية هذا الحاضر. وتعتبر ملاحم "هومير" مثالا لهذه الحالة أيضا ، فإذا صح تحليلنا، فقد نشأت هذه الملاحم فى عصر تحول وانتقال، تغير فيه العالم اليونانى، واضطر فيه نمط حياة طبقة الأشراف التى كانت تهتم بتربية الخيل - وهى طبقة كانت تعيش أسلوبا حياتيا يقوم على السعة والبحبوحة فى المكان ، وعدم الارتباط - اضطرت أن تفسح المجال لطبقة "البوليس" التى كانت تعتمد أسلوبا حياتيا يقوم على الفاقة والضيق فى المكان وعلى الارتباط الجماعى(١٦٣) ؛ وبهذا يقع الإحساس بالنقص والقصور فى الحاضر، يوقظان تصورا بوجود عصر بطولى خلف انحدار الحاضر ، ووراء هذه "القطيعة" التى حدثت مع الماضى. فنحن نرى أن كلتا الوظيفتين ليس من الضرورى أن يتعارض وجود إحداهما مع وجود الأخرى، ومع هذا فإننا نرى أنه من المفيد أن نفرق بين كل منهما، ولو على مستوى المصطلحات؛ إذ توجد ذكريات تقوم بشكل واضح بوظيفة "مضادة للحاضر"؛ أى: تجعل من هذا الحاضر حاضرا نسبيا، وهذه الذكريات تكون فى بعض الأحوال غير مرغوب فيها مطلقا. ومن هذا النوع من الذكريات نذكر على سبيل المثال - ذكريات "الجمهورية" فى روما فى عصر القياصرة الأول (قارن : هـ . كانكيك - لينديماير / هـ. كانكيك ١٩٨٧) ، كما توجد ذكريات أخرى تكون "مؤصلة ومؤسسة" حضاريا بالوضوح نفسه أيضا، ومنها - على سبيل المثال - ذكرى "جلجثة، أو موضع الجمجمة" فى المسيحية المبكرة(١٦٤) أو شعيرة حصن "ماسادا" فى دولة إسرائيل الحديثة(١٦٥) ، وتوجد أيضا ذكريات ذات تكوين أسطورى يمكن أن تكون هذين النوعين فى وقت واحد، فمن ناحية المبدأ ممكن لكل أسطورة "مؤصلة" أن تنقلب إلى أسطورة "مضادة للحاضر"؛ ولذا فإن التسمية "موصل" و "مضاد للحاضر"

(١٦٣) طبقة "البوليس - "Polis": هى إحدى طبقات المجتمع اليونانىّ القديم. (المترجم)

(١٦٤) "جلجثة - "Golgatha" أو "موضع الجمجمة" وهو تلّ بالقدس، صلب فيه المسيح عليه السّلام ، وأصبح رمزا للألم فى المسيحيّة. (المترجم)

(١٦٥) راجع ما ذكرناه سابقا عن "حصن ماسّادا" فى الهامش الخاصّ به فى موضعه. (المترجم)

لا تنسحب أساسا على الأسطورة فى حد ذاتها، وإنما تنسحب فى المقام الأول على المعنى المشكِل للصورة الذاتية والموجِه للأفعال الذى تعنيه الأسطورة بالنسبة لحاضر ما. فهذه التسميات تختص بالقدرة التوجيهية للأسطورة التى تمتلكها بالنسبة لمجموعة ما فى موقف معين. ونريد أن نطلق على هذه القدرة لفظة "ديناميكية الأسطورة Mythomotorik"[١٦٦] .

وفى حالات استشعار النقص الشديد فى الزمن الحاضر - عند مقارنته مع ماضٍ سابق - يمكن أن تتحول الذكرى "المضادة للحاضر" و"ديناميكيتها الأسطورية" إلى شعلة ثورية، ويحدث هذا مثلا فى ظل ظروف السيادة الأجنبية ، أو فى عهود الظلم والاستبداد ، ففى مثل هذه الحالة لا تستطيع الموروثات التراثية أن تؤكد ما هو موجود فى العصر الحاضر، وإنما تضعه موضع التساؤل ، وتنادى بالتغيير والانقلاب. والماضى الذى ترتبط به هذه الموروثات لا يظهر على أنه عصر بطولى لا تمكن استعادته، بل يأخذ سمة "الأوتوبيا" السياسية والاجتماعية التى يصبح تحقيقها ، والحياة من أجلها مطمح كل فرد، فالذكرى تنقلب هنا إلى توقع وانتظار، والزمن الذى تكون من أنسجة "الديناميكية الأسطورية" يبدأ الآن يأخذ طابعا مختلفا ، فبدلا من الدوران الدائم للزمن والذى يأخذ شكل "العودة الأبدية" - كما هى الحال فى "الماضى الأسطورى" - يأخذ الزمن الآن شكل "الخط المستقيم" الذى يقود إلى هدف بعيد، فبدلا من "تكرار الدورات" (Re-volution) بدلا من "المسارات الدائرية" للزمن (كما فى حركة الأفلاك مثلا) تتحول الذكرى إلى "ثورة" (Revolution)[١٦٧]، إلى"انقلاب". ويمكن ملاحظة مثل هذه الحركات فى كل مكان فى العالم.

(١٦٦) كان "رامون دى أبادال إ دى فيالز - "Ramon d Abadal i de Vinyals" أوّل من استعمل مصطلح "ديناميكيّة الأسطورة - mythomoteur، فى عام ١٩٥٨ ، ثمّ تلقّفه منه بعد ذلك "ى. أرمسترنج - J. Armstrong" فى ١٩٨٣ و "أ. د. سميث - "A. D. Smith فى 1986 .

(١٦٧) الكلمة الألمانيّة اللاتينيّة الأصل " Re-volution" (بالنّبر على المقطع الأوّل) تعنى - كما قلنا - "تكرار الدّورات" أو "الدّوران الدّائم"، أمّا بالنّبر على المقطع الأخير (Revolution)، فتعنى الكلمة "ثورة" أو "انقلاب". والمؤلّف يحسن استخدام مثل هذه الألفاظ، وله عبقريّة فذّة فى هذا النّوع من استخدام المفردات. (المترجم)

ويصنفها علماء "الاثنولوجيا" تحت مصطلحات مختلفة؛ مثل: "انتظار المخلص" (Messianismus) "الألفية" (بالمفهوم المسيحي للزمن) أو "عقيدة مملكة الألف عام بعد عودة المسيح"، ويرجعونها بهذا إلى عقيدة "الملك المخلص الذى كان ينتظره اليهود"(١٦٨) على أية حال دون الادعاء بوجود علاقة عضوية بين هاتين الفكرتين. ويبدو أن الأمر هكذا، يبدو أن هناك حركات تنشأ بصورة تلقائية فى كل مكان فى العالم ، وفى ظل ظروف متشابهة من الناحية الشكلية، تحمل (هذه الحركات) فى ثناياها سمات جوهرية من عقيدة "المخلص" المسيحية أو فكرة "المملكة ذات الألف عام"؛ التى ستنشأ بعد عودة المسيح، دون أن يكون لهذه الحركات احتكاك بالمسيحية بشكل أو بآخر، وتنشأ مثل هذه الحركات – بطبيعة الحال – فى المواقف التى يكون فيها قهر أو استبداد وبؤس(١٦٩) . فمن الجائز ألا تكون فكرة "نهاية العالم"، كما فى التصور اليهودى، هى المصدر الأول لهذه الظاهرة التاريخية، وأن عقيدة "نهاية العالم اليهودية" هى ربما – فقط – أول دليل كتابى على ورود هذه الظاهرة الكونية ذات الملامح الحضارية الأنثربولوجية(١٧٠) ، وقد نشأ "سفر النبى دانيال"(١٧١) ، وهو أقدم تدوين كتابى لتصور ذى "طابع ألفى" للديناميكية الأسطورية المضادة للزمن الحاضر، فى موقف مشابه لهذا؛ إذ يُرجع

(١٦٨) "عقيدة انتظار المخلّص" أو "مملكة الألف عام". هذا هو التّصوّر المسيحىّ عن عودة "المخلّص" إلى العالم قبيل القيامة، حيث ستقوم مملكة السّيّد "المسيح" عليه السّلام لمدّة ألف سنة فى نهاية العالم، يحبس خلالها إبليس، المعروف باسم "التّنّين" أو "تلك الحيّة القديمة" – كما ورد فى "رؤيا يوحنا ٢٠ / ٢"، ويعيش مع المسيح فى مملكته هذه (القيامة الأولى) كلّ من آمن به: "مبارك مقدّس من كان له نصيب فى القيامة الأولى، فلا سلطان للموت الثّانى عليهم، بل يكونون كهنة الله والمسيح، ويملكون معه ألف سنة" رؤيا يوحنا، ٢٠/ ٧ . (المترجم) .

(١٦٩) حول هذا الموضوع، انظر بصفة خاصّة "لانترنارى – Lanternari ١٩٦٠" ، و "ب. وورسلى – "P. Worsley ، ١٩٦٩ و "ف. إ. موهلمان – "W. E. Muehlmann"، ١٩٦١.

(١٧٠) حول عقيدة "نهاية العالم – "Apokalyptik" فى التّصوّر اليهودىّ انظر الجزء الّذى نشره "د. هيلهولم – "D. Hellholm ١٩٨٣ (فى المراجع هنا تحت ١٩٨٩/٢) ومعه ملحق بالمنشورات حول هذا الموضوع. وحول الخلفيّة الحضاريّة لهذه القضيّة وتأثير حضارة ما بين النّهرين عليها، قارن الآن: "هـ. س. كفانفيك – "H. S. Kvavig، ١٩٨٨ انتقلت بعض العناصر الأسطوريّة من بلاد ما بين النّهرين إلى اليهوديّة، أدّت إلى تنشيط وانتشار الدّيناميكيّة الثّوريّة لعقيدة "نهاية العالم" فى سياق اليهوديّة الأولى.

(١٧١) سفر النّبى "دانيال" من أسفار العهد القديم، ويحكى قصّة النّبى "دانيال" مع الملك "نبوخذ نّصر" ملك بابل. راجع السّفر فى العهد القديم. (المترجم)

المؤرخـون اليـوم نشـأة هذا السـفـر بشكل عـام إلى عـهـد "أنطيـوخـوس إيـبيـفـانس الرابـع"[١٧٢] ، وهو العهد الذى شـهد أول حركة مقاومة ذات دوافع دينية، عرفها التاريخ على الإطلاق وهى حرب المكابيين[١٧٣].

وفى مـصـر أيضـا يمكننا أن نلاحظ تحـول "الديناميـكيـة الأسطورية" "المؤصلة" للحاضر إلى "ديناميكية أسطورية" "مضادة له" (قارن المؤلف فى ١٩٨٣)، أما قضيـة: هل حدث هنا تحـول للديناميـكيـة الأسطورية المضـادة للحـاضـر فى اتجاه "ديناميكيـة أسطوريـة" من النوع الثورى - كما رأينا فى الحضارات الأخرى ؟ ومتى حدث هذا التحول بالتحديد - إن كان فعلا قد تم ؟ فهذه الأسئلة يجب أن تبقى بلا إجابة، فالنصوص الوحيدة التى تحمل طابعا ثوريا واضحا تعود إلى العصور الأخيرة للحضارة المصرية، ولا يمكن - بأية حال من الأحوال - أن تكون أقدم من "سفر النبى دانيـال". والكلام يدور هنا حول نصـين؛ همـا: النص المعروف فى الأثر اليونانى تحت مسمى "تكهنات الفنجان"[١٧٤] ، والنص الآخر هو "نبوءات الحمل"[١٧٥] المكتوبة بالخط "الديموطيقى" القديم (الخط الهيروغليفى المائل) ، فكلا النصين يتنبآن بعودة "ملك مخلص"، ينشر الخلاص فى الأرض من جديد عن طريق إصلاح الملكية الفرعونية، وهذا بعد عصور طويلة مظلمة من الخضوع لسيادة المحتل ، ومن القهر والحرمان ؛ فالمثال الذى أمامنا هنا يبين بوضوح أننا هنا أمام نوع من "الديناميكية الأسطورية" تحمل فى ثناياها معنى الأمل والانتظار[١٧٦].

(١٧٢) "أنطيوخوس إيبيفانيس الرابع - :Antiochus IV. Epiphanes " ملك يونانى، تولى الحكم بعد أبيه "أنطيوخوس الثالث" (العظيم) فى المدة ما بين ١٧٥ و ١٦٤ ق. م واصل "أنطيوخوس إيبيفانيس الرابع" السياسة التوسعية التى بدأها أبوه فى مصر وسوريا وآسيا. للمزيد انظر الفصل السادس. (المترجم)

(١٧٣) انظر: "ى. ك. ليبرام - J. C. Lebram" 1968 ، وقارن أيضا: "ك. كوخ - ١٩٨٠ "K. Koch .

(١٧٤) .Toepferorakel

(١٧٥) .Prophezeiungen des Lammes

(١٧٦) يضع "أ. ب. لويد - ١٩٨٢ "A. B. Lloyd "تكهنات الفنجان" فى تفسيره لها فى السياق نفسه مع رواية "سيزوستريس"، والتاريخ "الديموطيقى" (الكتابة المصرية القديمة ذات الشكل المائل) ، ومع الجزء الخاص بـ"نيكتانيبوس" فى رواية "الإسكندر الأكبر". وقد فسر "لويد" جميع هذه الأعمال على أنها تعبير عن ثورة وطنية ضد الاحتلال المقدونى.

وتُظهر "تكهنات الفنجان" تشابهات تصل إلى أدق التفاصيل مع نص آخر أقدم منها بحوالى ألفى سنة ؛ هذا النص هو: "تكهنات نفرتى"[١٧٧] ؛ ولذا فالسؤال هنا يفرض نفسه علينا، عما إذا كان يجب علينا أن نفهم هذا النص هو الآخر على أنه دليل كتابى على وجود حركة من نوع فكرة "الخلاص" بالمعنى السابق، وأنه بالتالى تعبير على وجود "ديناميكية أسطورية" مماثلة من النوع الثورى المضاد للحاضر. بيد أن هذا النص يدور حول نبوءة بالمعنى المعكوس؛ أى أن هذا النص لم ينشأ من واقع تجربة إدراك النقص فى الزمن الحاضر، وإنما يُصور – على العكس من ذلك – موقفا فى الزمن الحاضر على أنه سد لنقص وقع فى أزمنة ماضية ، ففى هذا النص يتم التنبؤ بقدوم الملك "أمنمحات الأول"، مؤسس الأسرة الثانية عشر، باعتباره شخصية "مخلصة"، فبعد تصوير ويلات عصر الكوارث والنكبات الذى شهد انقطاع مملكة الفرعون فى أبيات طويلة، تصل القصيدة إلى النهاية؛ حيث نقرأ الأبيات التالية :

فلسوف يأتى ملك من الجنوب، اسمه أمينى،

ابن امرأة من "تا – سيتى"، ابن من أبناء مصر العليا.

(....)

ولسوف تعود "المعات" إلى مكانها الأول (وهى: الحقيقة، والعدل، والنظام)

وتذهب "الإسفيت" إلى الجحيم (وهى: الكذب، الظلم، والفوضى).

غير أن هذا الملك لن يبعث – على أية حال – "بمملكة الألف عام" – على غرار ما هو موجود فى التصور اليهودى والمسيحى – أى أنها ليست ديناميكية أسطورية من "الطابع الثورى"، بل المنتظر منه فقط هو مجرد رد الأمور إلى حالتها العادية المألوفة، كما كانت من قبل؛ لأن المصرى القديم كان لا يقصد بكلمة "المعات"، وجود حالة "خلاص" خيالية (أوتوبية)، وإنما كان يقصد بها نظاما، لو ضاع هذا النظام، فسوف يصبح العالم غير مؤهل للسكنى ، وتصبح الحياة فى سلام مع الآخرين غير ممكنة. ولكن

(١٧٧) Prophezeiungen des Neferti

مفهوم "المعات" قد بدأ في العهد المتأخر من الحضارة المصرية القديمة يكتسب معنى "مضادا للحاضر"، فلم يعد هذا المصطلح يصف مجرد الحالة العادية البسيطة للوضع الراهن ، والتي يمكن بداهة لكل ملك أن يحققها ، ويضمن استمرارها، وإنما أصبح المصطلح يعني "عصرا ذهبيا" لا تسقط فيه - كما يقول النص - "الأسوار ولا تشوك فيه الأشواك" - تماما مثل "العصر البطولي"، الذي يظهر فيه الماضي في حالة "قطيعة" بينه وبين الحاضر، يظهر فيه الماضي في صورة "أوتوبيا":

لقد نزلت "المعات" من السماء، عندما حان وقتها

وتعانقت مع كل ما هو أرضي،

وفاض النهر بمائه على الأرض، وامتلأت البطون.

ولم يقع عام جوع في أي من القطرين.

ولم تكن الأسوار قد سقطت، ولم تكن الأشواك قد وخزت في عهود أسلاف الآلهة(١٧٨).

وعند وصول هذه المرحلة التي تنقلب فيها "الديناميكية الأسطورية" "المؤصلة" للحاضر في مجتمع ما إلى "ديناميكية أسطورية" "مضادة لهذا الحاضر" يمكن تصور أن يحدث امتداد وتطور إلى "ديناميكية أسطورية" من النوع الثوري. فـ"نبوءات نفرتي" لا تزال - كنص - داخلة في دائرة "الديناميكية الأسطورية" ذات النوع "المؤصل"؛ لأن استعادة حالة "المعات" التي يتحدث عنها النص لا تعني - في حد ذاتها - انقلابا على النظم القائمة وثورة عليها، وإنما المقصود بها مجرد العودة إلى النظام ، ولا يمكن عندئذ تفسير هذا النص على أنه تعبير عن الانتظار والأمل. على النقيض من هذا فإن نص "تكهنات الفنجان" يعتبر بهذا المعنى نفسه تماما نصا ثوريا. فالنص يتنبأ بقدوم ملك "مخلص"، يعتبر رمزا للأمل والانتظار، ولا يقوم حكمه إلا بسقوط النظام السياسي القائم.

(١٧٨) انظر "إ. أوت - "E. Ott ١٩٦٩، وقارن أيضا المؤلف ١٩٩٠ ، ص ٢٢ وما بعدها.

أما كون أن هذا النص يعود إلى المدة الزمنية نفسها التى نشأ فيها "سفر النبى دانيال"، فهذا أمر قريب وليس بمستبعد ، ولكننا لا نظن أن هناك تأثيرا مباشرا بين النصين، فكل منهما مختلف تمام الاختلاف عن الآخر(١٧٩) ، لكنّهما يتفقان فى السمة الشكلية الخاصة "بالديناميكية الأسطورية" ذات النزعة الثورية ؛ ولذا فالافتراض الأقوى هو أن يكون كل من النصين قد نشأ بمعزل عن الآخر، ولكن فى ظل ظروف تاريخية مشابهة؛ أى أن الأمر يتعلق هنا "بالديناميكية الأسطورية" الخاصة بحركات تحرر قومية، نشأت فى كل من مصر القديمة واليهودية.

ولسنا فى واقع الأمر فى حاجة إلى سبر أغوار التاريخ بهذا الشكل لكى نبين هذا النوع من "الديناميكية الأسطورية"، فكل حركات البعث القومى تعبأ فى نشأتها ذكرى ماض، يكون على النقيض التام من الزمن الحاضر ، ويصبح جوهرا لحالة تتجسد فيها الحقيقة ، ويتجه كل الطموح نحو تحقيقها. فهذه الحركات القومية تعبأ ذكرى زمن الحرية وتقرير المصير، ولكى يمكن استعادتهما فإنه يتحتم التخلص من نير السيادة الأجنبية، فكل الرموز والإشارات التى تعبر عن المعانى القومية ، والتى تعرف باسم "التراث الشعبى أو الفلكلور" – وأيضا ما يظنه البعض أنه تراث موغل فى القدم – كل هذه الأشياء ، أو معظمها ، نشأ فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؛ وهى المدة التى نمت فيها مثل هذه الحركات القومية التحررية وترعرعت ، أو على الأقل تم تقنينها ووضعها فى هذه الفترة واكتسبت بهذا صورتها الثابتة (قارن: إ. هوبسباوم/ت. رانجر ١٩٨٣)، تعتبر الأزياء الإسكتلندية المعروفة ذات الخطوط العريضة (Schottenmuster) أقرب الأمثلة على مثل هذه "التقاليد المستحدثة"(١٨٠) ، وسوف نعود فى الفصل الثالث ، الجزء الثانى منه إلى هذا الموضوع.

(١٧٩) يعتقد "ليبرام – ١٩٦٨ "Lebram أنّ هناك تأثيرا من الحضارة المصريّة القديمة على "سفر النّبىّ دانيال"، فهو يعتقد أنّ القصص المصريّة الّتى نسجت حول ملك الفرس "قمبيز" – والّذى ينظر إليه فيها على أنّه يمثّل جوهر الحاكم الكافر – أعطت الخلفيّة والمثال لصورة الملك "أنطيوخوس" فى سفر "النّبى دانيال"، غير أنّ رواية "قمبيز" القبطيّة لم تنشأ أصلا إلاّ فى وقت متأخّر جدّاً عن "سفر النّبى دانيال"، وأغرب من هذا أنّ الآثار الرّوائيّة الموروثة عن مدة الاحتلال الفارسىّ لمصر كانت – على العكس من هذا – تتميّز بمحاولة كسب ود الفرس. حول هذا الموضوع، قارن: "للويد – "Lloyd، ١٩٨٢ أ.

(١٨٠) قارن: "ه. تريفور – روبر – Roper" –Trevor، فى: "إ. هوبسباوم/ت. رانجر – -E. Hob swam/T. Ranger" ١٩٨٣، ص ١٥ : ٤٢ .

(ب) الذكرى باعتبارها نوعا من المقاومة

يعتبر "سفر أستير"(١٨١) في العهد القديم - بجانب "سفر النبي دانيال" - من الأمثلة النموذجية للذكرى "المضادة للحاضر" أو "المضادة للواقع"، فما يرويه سفر "أستير" ليس شيئا آخر سوى اضطهاد للساميين ، ولكن الاضطهاد هذه المرة ليس موجها ضد اليهود، وإنما هو اضطهاد وقتل من قبل اليهود لأعدائهم ، ففي هذا السفر نجد أن الملك "أحشويروش"(١٨٢) قد أصدر أمرا سابقا بقتل جميع اليهود في مملكته، بناء على نصيحة كبير وزرائه "هامان". صحيح أن الملك لا يستطيع أن يسحب أمره هذا ، والذي كان وراءه الصعلوك "هامان"، ولكنه يستطيع أن يحذر اليهود قبل الغارة عليهم ، ويشجعهم على صد العدوان الذي سيتعرضون له على يد حراسه هو. وهكذا انتهى يوم اللقاء بين اليهود وأعدائهم بحمام من الدماء قام به اليهود بين من أرادوا قتلهم. فنحن هنا أمام نوع من انعكاس نموذجي لتجربة "الشتات" - كما عاشها اليهود على مر تاريخهم (تفرقهم بين الشعوب في جميع أقاليم الأرض) ، لكن هذه الصورة هنا معكوسة؛ إذ ليس اليهود، ولكن أعداءهم هم المقصودون هنا. على أية حال ، هذا الانعكاس لتجربة "الشتات" هذه ، وللحياة كأقلية دينية ، لم تتحول في مبلغ علمي إلى "ديناميكية أسطورية" من النوع الثوري. فدور الملكة "أستير" في هذا السفر تحول في الواقع إلى طقس شعائري لعيد كرنفالي، إلى نوع من الاحتفال يتم فيه إخراج هذه "الأوتوبيا" البعيدة، وهذا الرمز التاريخي الإنجيلي على أنه صورة للعالم المعكوس، وهو ما يعرف اليوم باسم: عيد "البوريم" اليهودي(١٨٣) ، فالصورة التي أمامنا هنا هي حالة

(١٨١) سفر "أستير" من أسفار العهد القديم، راجع "تاريخ العهد القديم" في الكتاب المقدّس. (المترجم)

(١٨٢) "أحشويروش" هو ملك الفرس، ورد خبره في العهد القديم. ويحكي سفر "أستير" أخباره. (المترجم)

(١٨٣)عيد "البوريم - "Purim" هو عيد عند اليهود، يحتفلون به في ١٤ أدار (فبراير - مارس) من كلّ عام، بمناسبة ذكرى خلاص يهود الفرس على يد الملكة "إستير" و"مورِدخاي" (انظر سفر إستير ٩، ١٧ وما بعدها). في هذا العيد يقرأ اليهود سفر "إستير"، وعندما يذكر اسم الوزير "هامان" الّذي كاد لليهود في فارس، تقرع الطّبول وتطلق أصواتا عالية، حتّى لا يظهر اسمه، وفي هذا العيد تقدّم الهدايا والأضحيات. (المترجم)

نموذجية من حالات "التاريخ المضاد"، أو "التاريخ المعاكس" (counter-history)، وهى حالة يتم فيها تصوير الماضى من وجهة نظر المهزومين والمقهورين بشكل يظهر فيه المتجبرون الطغاة بصورة يرثى لها ، ومن هم مغلوبون على أمرهم اليوم، يظهرون على أنهم المنتصرون الحقيقيون آنذاك. وقد نشأت فى مصر فى الوقت نفسه وفى ظل ظروف مشابهة لهذه حكايات ذات توجه مشابه (قارن: أ. ب. للويد ١٩٨٢).

عادة ما يميل الإنسان إلى ربط الدين كلية بالوظيفة المؤصلة حضاريا للذكرى ، ولكن إذا نظرنا لليهودية ؛ فسوف نجد أنفسنا أمام سؤال، مؤداه: هل يمكن النظر هنا إلى وظيفة الدين على أنها تخدم مجرد "التأصيل" الحضارى أو أنه ليس من الأرجح هنا أن ننظر إلى الدين أكثر فى سياق علاقته بالذكرى "المضادة للواقع" أو "المعارضة للزمن الحاضر"؟ وسواء هذه أو تلك، فهناك وجهة نظر سائدة ترى أن وظيفة الدين مطلقا داخل الحضارة هى إنتاج ما يسمى "باللاتوافق الزمنى" (Ungleichzeitigkeit)، أو "اللاتساوى فى الزمن"، بمعنى أن الدين يقوم بتجزىء الزمن إلى مستويين: مستوى الزمن الحاضر ، ومستوى الزمن الدينى نفسه. وفى هذا السياق يكتب "كانكيك/مور": "إن الوظيفة العامة للدين هى إظهار اللا توافق فى الزمن، أو إبراز هذين المستويين للزمن عن طريق عملية التذكر والاستحضار والاسترجاع" (قارن: كانكيك/مور ١٩٩٠ ، ٣١١ - ٣١٣ ، اقتباس رقم ٣١٢) ، هذا "اللا توافق فى الزمن"، وهذا المستوى الآخر لعملية الزمن المصاحب للدين، قد يأخذ أحيانا فى بعض السياقات والتراكيب الاجتماعية طابع "الشىء الآخر". وفى هذه الحالة تصبح الذكرى ضربا من ضروب المقاومة والمعارضة.

ويتضح المقصود من هذا الكلام من خلال العرض الآتى : إننا إذا تأملنا احتياجات الحياة اليومية ؛ فسنجد أنها تهدف إلى إيجاد نوع من الترتيب والتنسيق، وأنها مصممة على خلق الاتصال بين أفراد المجموعة، وبالتالى فإنها تهدف إلى "إنتاج الآنية فى الزمن" (Gleichzeitigkeit) ؛ بحيث تجعل الزمن يسير فى مستوى واحد، وهو مستوى الحاضر[١٨٤] ، فالزمن الذى "يسكنه" ويشغله الأفراد معاً، الذى قاموا "باحتلاله وغزوه"،

(١٨٤) نستخدم هنا مصطلح "الآنيّة - Gleichzeitigkeit" بمفهوم "البعد الزّمنى" الّذى يستخدمه "نيكلاس لومان" فى مقالته المعروفة "المعنى كمصطلح أساسىّ فى علم الاجتماع"، ١٩٧١ . وقد استخدم "لومان" فى مقالته "الآنيّة والتّزامن" ١٩٩٠ هذا المصطلح، ولكن بمفهوم أعمّ وأوسع، يؤدّى إلى حجب كلّ الفروق والخصوصيّات الّتى تعنينا هنا فى المقام الأوّل.

الذى قاسوه ووضعوا حدوده ، والذى يتحكمون فيه الآن، هذا الزمن الذى تتسق فيه أحداث الأفراد وسلوكياتهم مع بعضهم البعض، وتتداخل فيه هذه الأحداث والسلوكيات فى بعضها البعض بشكل مؤثر، بحيث ينشأ نسق اتصالى داخل المجموعة، هذا الزمن يعتبر من الإنجازات الحضارية الكبيرة التى تم وصفها وشرحها فى العديد من الدراسات المتنوعة، ولسنا الآن هنا بصدد التعرض لها. أما ما يشغلنا هنا، فهو شىء آخر: فنحن معنيون هنا بالسؤال عن تلك المؤسسات التى تقوم "بإنتاج اللا توافق الزمنى، أو البعد الآخر للزمن" (Ungleichzeitigkeit) (وهى نوع من المؤسسات الحضارية تُبرز البعد المغيَب من الزمن وتجعله ثنائى البعد) ، ولم تحظ هذه المؤسسات بالبحث الكافى حتى الآن. وتضرب هذه المؤسسات الحضارية بجذورها فى الشعيرة الدينية ، وفى مجال الأعياد والطقوس، ثم تنوعت فيما بعد ، واتخذت أنماطا مختلفة فى إطار التطور الكتابى داخل الحضارات. ولكن يبدو – على أية حال – أن جوهر الدين لا يزال – كما هى الحال دائما – يكمن فى عملية "إنتاج" ونقل "اللا توافق الزمنى" هذه ، وقد أدى انحسار دور الدين فى العالم الغربى إلى وجود اتجاه واضح نحو "الأحادية فى البعد" الزمنى. وهنا تتدخل "الذاكرة الحضارية"؛ إذ من خلالها تكتسب الحياة الإنسانية "ثنائية فى البعد"، تكتسب نوعا من الثنائية فى الزمن، التى تستطيع الاحتفاظ بنفسها عبر كل مراحل التطور الحضارى. فإنتاج " اللاتوافق الزمنى"، وإمكانية وجود حياة داخل زمنين، وإظهار البعد المغيب من الزمن . كل هذه الأشياء تعتبر من الوظائف العالمية العامة للذاكرة الجماعية؛ أى بتعبير آخر: الحضارة هنا ما هى إلا ذاكرة.

لقد كتب عالم الاجتماع الفلسفى "تيودور ف. أدورنو"[(١٨٥)] ذات مرة: "إن الصورة .

(١٨٥) "تيودور ف. أدورنو – "Th. W. Adorno" (١٩٠٣ – ١٩٦٩) هو عالم اجتماع وفيلسوف وناقد ألمانى شهير وأحد الأفراد الفاعلين في مدرسة "فرنكفورت" الفلسفيّة ذات التّوجّه الاجتماعيّ. كانت هذه المدرسة تتكوّن من "هوركهايمر" – قائد الفريق – و"أدورنو" و"ماركوز" و"هابرماس". وانضمّ إليها علماء وفلاسفة آخرون، مثل "فالتر بنيامين" و"كريزيمان" وغيرهم. وتمثّل المدرسة "مذهبا فلسفيًا" مستقلاً ونقديًا داخل تيّار الفلسفة الغربيّة. وكان "أدورنو" من القائمين على علم الاجتماع والموسيقى والنّقد الأدبيّ داخل المدرسة. وله مؤلّفات عديدة، من بينها "جدليّة التّنوير" بالاشتراك مع "هوركهايمر". للمزيد حول هذا الموضوع نحيل القارئ إلى كتاب الدّكتور حسن حنفى: مقدّمة فى علم الاستغراب، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٩٤ وما بعدها. (المترجم)

المرعبة لبشرية تعيش بلا ذكرى (...) ليست مجرد نتيجة لانهيار شيء ما (...)، وإنما ترتبط هذه الصورة ارتباط تلازم بتقدم المبدأ البرجوازى (مبدأ الطبقات الوسطى) فى المجتمعات. وقد اعتبر اقتصاديون وعلماء اجتماع من أمثال فيرنر سومبارت وماكس فيبر أن مبدأ التقليدية يُعد سمة من سمات الأنماط الاجتماعية الإقطاعية، بينما اعتبروا مبدأ العقلنة ، مبدأ تحكيم العقل الذى يلغى كل الأبعاد الغائبة، خاصية من خصائص المجتمعات التى يحكمها المبدأ البرجوازى، مجتمع الطبقات الوسطى. ومعنى هذا التصنيف أن الذكرى والزمن والذاكرة يتم القضاء عليها، بل وإبادتها فى المجتمعات المتقدمة التى تسودها الطبقة الوسطى، تحت زعم أن هذه الأشياء أصبحت مخلفات غير عقلانية"[١٨٦] ، وإبادة مثل هذه الأشياء وقتل الذكرى والزمن أدى – حسب ما يرى هـ. ماركوز – إلى إيجاد هذه الأحادية فى البعد التى يتصف بها العالم الحديث عامة؛ حيث إنه تم اختزال البعد الآخر لواقعه ، بسبب عدم وجود الذكرى ويشير هذا النقد بوضوح إلى "الوظيفة المضادة للحاضر" ؛ التى تقوم بها الذاكرة الحضارية. هذه "الوظيفة" يمكن تسميتها "بالتحرر من قيود الحاضر عن طريق الذكرى".

غير أن "الأحادية فى البعد" ليست فقط صفة من صفات العالم الحديث، ولكنها – بصورة أعم – تعتبر صفة من صفات الحياة اليومية. فالتزامات ومتطلبات السلوك اليومى تقسم العالم إلى شطرين: جزء أمامى وجزء خلفى، أو مقدمة ومؤخرة ، فالآفاق الكبرى يتم التعتيم عليها وتغييبها فى الحياة اليومية، الحياة اليومية تعنى العيش فى قوالب مرسومة، العيش حسب أنماط روتينية تقليدية، تُلغى فيها القرارات الحاسمة والتأملات الأساسية، التى تتطلب روية وتدبر. ولكن إلغاء هذه الأشياء الجوهرية من الحياة اليومية يخدم من جهة أخرى هدفا عمليا فى التواصل اليومى؛ إذ لو وجدت هذه الأشياء ما استطاع الإنسان أن يجد التوجه ونقاط الارتكاز فى الحياة اليومية، ولما استطاع أيضا أن يقوى على التصرف والسلوك اليومى. غير أن الآفاق والرؤى التى يتم استبعادها من محيط الحياة اليومية لا تصبح ببساطة فريسة للنسيان، ولا يُقذف بها

(١٨٦) انظر: "تيودور ف. أدورنو": "ما معنى هضم الماضى؟"فى: تقرير حول مؤتمر المربين، عقد فى السادس والسابع من نوفمبر فى فيسبادن، فرانكفورت ١٩٦٠ ، ١٤ نقلنا هذا الاقتباس عن هـ. ماركوزى ١٩٦٧ ، ص ١١٨ .

إلى دائرة اللاشعور ، بل تبقى محفوظة، تمثل خلفية فى الذاكرة الحضارية، وتكون دائما فى وضع الاستعداد الدائم ؛ ولذا فإن الذاكرة الحضارية والصور التعبيرية التى تكون عليها لا يجدان مكانا لهما فى غمرة الحياة اليومية، وربما من هذا المنطلق احتج "هـ. ماركوزى" ضد بث موسيقى "باخ" عبر "ترانزستور" المطبخ، وضد عرض طبعات الكلاسيكيين فى الأدب الإنسانى فى "فترينات" المحال التجارية؛ وذلك لأنه – حسب رأى "ماركوزى" – تُسلب من الكلاسيكيين بهذه الطريقة "قوتهم المناهضة" للتسطيح السائد فى الحياة اليومية (قارن: هـ ماركوزى ١٩٦٧ ، ٨٤). فـ"ماركوزى" لا يعتبر الحضارة "خلفية" للحياة اليومية، وإنما ينظر إليها على أنها "النقيض" لعالم الحياة اليومية، الذى نعيشه، ينظر إليها على أنها "هواء قادم من كوكب آخر" (قارن: المصدر نفسه، ص٨٥) فبوجود الذاكرة الحضارية يتمكن الإنسان من جلب هواء لنفسه فى عالم أصبح خانقا عليه فى ظل "واقع الحياة اليومية". وينطبق هذا الكلام أيضا، بل وبالتحديد، على تذكر الماضى. ويقول "ماركوزى" فى هذا الصدد أيضا: "إن ذكرى الماضى يمكن أن تؤدى إلى ظهور رؤى فى المجتمع ذات أبعاد خطيرة ، ويبدو أن المجتمعات المستقرة تخاف من أن تطفو المضامين المدمرة للذاكرة على سطحها. (...) فالتذكر يمثل طريقة يتخلص بها الإنسان من الحقائق القائمة المسلم بها، يمثل طريقة للنقل من الماضى تستطيع اختراق الحقائق القائمة، ولو لحظات قصيرة ، فالذاكرة تستعيد المخاوف والأهوال والآمال والأحلام الماضية، وتضعها فى بؤرة التذكر" (المصدر السابق نفسه، ص١١٧).

وقد نعى "تاكيتوس" فى أيامه إبادة وتحطيم الذكرى فى ظل نظم الحكم الاستبدادية: "كنا سنفقد الذاكرة هى الأخرى مع فقداننا اللغة، لو كان فى مقدورنا أن ننسى، كما هو فى مقدورنا أن نصمت"[١٨٧] ، ويعلق كل من "هـ. كانكيك-لينديماير/ هـ . كانكيك" على هذا الموضع بقولهما: "الديكتاتورية تحطم اللغة والذاكرة والتاريخ". وعلى النقيض من هذا فإن الذكرى تعتبر سلاحا ضد القهر والقمع. وربما تجدر الإشارة هنا

(١٨٧) انظر "تاكيتوس"، (Agricola ٢، ٣) ، قارن: "هـ. كانكيك – لينديماير/ هـ. كانكيك"، ١٩٨٧ ، ص ١٨٢ .

إلى نص يضع هذا السياق أمام أعيننا بشكل بارز وواضح، هذا النص هو رواية جورج أورويل "١٩٨٤"[١٨٨] ؛ فعن طريق تصوير الحالة المتطرفة المتمثلة فى قهر واستبداد النظم الجماعية تظهر القدرة المحرِّرة للذاكرة الحضارية الكامنة دائما في داخل هذه الذاكرة.

وفى العالم الذى نعيشه اليوم ، والذى تتحكم فيه الشمولية "العولمية" تمكن الذكرى الإنسان من معرفة "الشيء الآخر" ، ومن البعد عن استبدادية الزمن الحاضر، واستبدادية الحقائق المعطاة. وينطبق القول نفسه أيضا – بمفهوم أعم وأشمل، وليس فقط بالمغزى السياسي – على الضغط الذى تمارسه الحياة اليومية على الواقع الاجتماعي والذى (أي: الضغط) يسير بالحياة دائما فى اتجاه "توحيد كل جوانبها"، وجعلها "أحادية البعد" ، ويؤدى إلى التقليل من درجة التعقيد في نسيجها.

(١٨٨) قارن: "أ. و ى. أسمن"، ١٩٨٨ ، ص ٢٥ وما بعدها.

الفصل الثانى

الحضارة الكتابية

الانتقال من الإجماع الحضارى الشعائرى إلى الإجماع الحضارى النصى[1]

لقد طوّرت الحضارة المصرية القديمة حسًا قويًا للجهود الّتى تحتاج إليها الحضارات من أجل الحفاظ على نظام العالم. وكانت هذه الجهود فى الحضارة المصريّة القديمة فى أغلبها من النّوع الدّينىّ الطّقوسىّ ، ومن النّوع الفكرىّ على حدّ سواء، وقد تمثّلت فى توارث نسق كامل من المعرفة، يجد مكانه فى الشّعائر

(١) كلمة "إجماع" فى النّصّ الألمانىّ هنا هى"Kohaerenz"، ومعناها الحقيقىّ: "توافق، تطابق، انسجام، اتّساق"، ولكنّا رأينا أن نترجمها بكلمة "إجماع"، مع ما قد يبدو من بعد لهذه التّرجمة عن الأصل الألمانىّ. واختيارنا كلمة "إجماع" - بالمفهوم الحضارىّ - راجع لأسباب؛ منها أنّ الكلمة معروفة فى السّياق الإسلامىّ على أنّها تفيد نوعا من الاتّفاق والتّوافق، وإن كان لفظ "الإجماع" فى الحضارة الإسلاميّة يفيد اتّفاقا يأتى من الخارج فى اتّجاه الدّاخل؛ أى: اتّفاق بين مجموعة من الآراء والمجتهدين حول قضيّة ما، يخلق هذا النّوع من الإجماع. فى حين أنّ "الإجماع" - بالمعنى الّذى نستخدمه هنا - هو إجماع حضارىّ؛ أى نابع من طبيعة الحضارة نفسها؛ أى انّه إجماع ينبعث من الدّاخل فى اتّجاه الخارج. ولكن بالرّغم من هذا الفرق الشّكلى البسيط، فإنّ فكرة ومعنى الكلمة معلومان بالنّسبة للقارئ العربىّ. فكلمة "إجماع" - فى السّياق الحضارىّ - تعنى نوعا من الاتّفاق العامّ حول الأنماط والصّور المستخدمة فى الحضارة الواحدة، ولكنّ هذا الاتّفاق اتّفاق داخلىّ؛ أى نابع من صميم الحضارة نفسها، هو اتّساق داخلىّ بين كلّ صور ومضامين الحضارة. الإجماع الّذى نقصده هنا هو كلّ اتّفاق داخلىّ تفرزه الحضارة بنفسها، كلّ اتّساق تكون عليه مضامينها، ويصنع التّوجّه العامّ لها. (المترجم)

والطّقوس الدّينيّة أكثر من كونه موجودا في الكتب أو النّصوص ، فإذا لم تُقَم الشّعائر هنا، أو لم تُؤَدّ الطّقوس بطريقة سليمة، فمعنى ذلك أنّ العالم سوف ينهار، وسوف تسقط السّماء من علٍ . وكانت التّأدية السّليمة للشّعائر الدّينيّة هنا أيضا تعتمد على قضيّة المعرفة بها ، وهي معرفة ملازمة لهذه الشّعائر وخاصّة بها؛ أي أنّها نوع مما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح "الذّاكرة الرّسميّة – officium memoriae". ونصادف في الصّين القديمة أفكاراً وتصوّرات من هذا النّوع كذلك ، فكلّ شيء هنا كان يعتمد على الشّعائر والطّقوس، ويعتمد أيضا على أنّ الأشخاص المكلّفين بالأداء السّليم لهذه الشّعائر، يحفظون العالم في ذاكرتهم ، ولا ينسون منه شيئا. وبالمقارنة بين الحضارة المصريّة القديمة، والصّين من جانب ، واليهوديّة من جانب آخر نجد أنّ اليهوديّة قد اتّخذت هنا منحى آخر : ففي اليهوديّة انفصلت كلّ هذه التّصوّرات عن الشّعائر ، وأصبحت ترتبط أكثر بتفسير النّصوص ، فتفسير النّصوص يضمن – كما عبّر عالم الدّراسات اليهوديّة البرلينيّ "بيتر شيفر" ذات مرّة – "الانسجام بين السّماء والأرض"[٢] . وهذه التّصوّرات تقودنا بشكل طبيعيّ إلى ما هو معروف في لغة المصادر ، وفي الاصطلاحات الخاصّة بالحضارات تحت مسمّى "التّوافق الدّاخليّ"، ونودّ أن نصطلح عليه من جانبنا نحن باسم "الإجماع" (Kohaerenz)، وهو "إجماع" بالمفهوم الحضاري، كان يُفهم ويُمارس في الحضارة الصّينيّة القديمة ، وفي الحضارة الفرعونيّة في شكل شعائريّ طقوسيّ، ثمّ تحوّل في اليهوديّة، وبالأخصّ في يهوديّة الأحبار ، تماما إلى مجال تفسير النّصّ ، ولا سيّما بعد أن فقدت اليهوديّة كلّ الإمكانيّات الّتي كان يمكن أن تؤسّس لإقامة "إجماع حضاريّ شعائريّ" بعد "خراب الهيكل" في العام ٧٠ بعد

(٢) صدرت هذه المقولة عن "بيتر شيفر – Peter Schaefer" في إحدى النّدوات الّتي عقدت بجامعة هايلبرج في ربيع سنة ١٩٩١ حول موضوع "النّصّ والتّأويل". وفي إطار هذه النّدوة تكلّم "ر. فاجنر – R.Wagner" عن تصوّرات مشابهة في الصّين أيضا.

الميلاد[٣] فمكان المعرفة في اليهوديّة لم يعد يُبحث عنه داخل المعبد في "الطّقس الشعائرى"، الّذى تقوم هذه المعرفة بخدمته، والّتى تأخذ فى الطّقس الشّعائرى صورة ترتيلات وأناشيد دينيّة وما شاكل ذلك، وإنّما تحوّل مكان المعرفة من النّشيد الدّينى الشّفوى إلى تفسير النّصوص الرّئيسيّة "المؤسِّسة" حضاريًا فى صورتها الكتابية (فى هذه الحالة: نصوص التّوراة) ، وهذا التّحوّل الّذى يعتبر من وجهة نظر تاريخ الحضارة تحوّلا طبيعيًا ومميّزا نريد أن نطلق عليه هنا اصطلاح: الانتقال من "الإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة أو الطّقس" إلى "الإجماع الحضاريّ القائم على النّصّ".

فى قصيدة "هولدرلين" "باتموس" [٤] نقرأ الأبيات الشّهيرة التّالية، والّتى تصوّر لنا فى إيجاز بليغ عمليّة الانتقال هذه، من الشّعائر والطّقوس إلى التّفسير النّصّىّ، وإن كان "هولدرلين" يقصد بالشّعائر هنا معناها "الكونىّ" الشّامل، وليس فقط بمفهوم "العبادة"؛ إذ يقول:

لقد خدمنا الأم الرءوم، الأرض

ثمّ وجّهنا عبادتنا بعد ذلك إلى ضوء الشّمس،

(٣) المقصود هو "الهيكل" أو "المعبد الثّانى"؛ وهو المعبد الّذى تمّ تدميره فى القدس على يد القائد الرّومانى "تيتوس" أثناء اجتياحه للقدس فى العام ٧٠ ميلاديّة إبّان الحرب اليهوديّة الرّومانيّة ، وكان "الهيكل" الأصلى قد دمّر مرّة سابقة على يد ملك بابل "نبوخذ نصّر"، وهذا لمّا عصى شعب "يهوذا" ربّه ولم يستجب للأنبياء والرّسل، أوقع الله عليهم العقاب. "فأرسل الرّبّ ملك بابل لمحاربتهم، فقتل خيرة شبّانهم بالسّيف حتّى فى بيت مقدسهم، ولم يشفق على فتى أو عذراء" (راجع: العهد القديم، أخبار الأيّام الثّانى، ٣٦ / ١٧) ، وكان من نتيجة غزو ملك بابل لهم هو دمار مدينة أورشليم ونهبها على يد البابليّين، وخراب الهيكل وإحراقه بالنّار ونهب ما كان فيه من كنوز. ومن نجا من شعب يهوذا من القتل، سباهم الملك "نبوخذ نّصر". ملك بابل، وأخذهم عبيدا له إلى بلاده، وظلّوا هناك حتّى قيام دولة الفرس. القصّة مذكورة بالتّفصيل فى "سفر إرميا" فى العهد القديم، راجع ٥٢ من هذا السّفر. (المترجم)

(٤) "باتموس": اسم لجزيرة يونانيّة أمام السّاحل الجنوبى الغربى لآسيا الصّغرى، يقال إنّ "يوحنّا" كتب رسائله عليها، واسم هذه الجزيرة يرد فى قصائد "هولرلين" فى مواضع مختلفة، بصفة خاصّة فى السّياق الدّينىّ كما هى الحال فى هذه القصيدة (المترجم). قارن القصيدة فى: Holderlin, Friedrich: Samtliche Werke und Briefe, herg. v. Michael Knaupp, Bd. .١Wissenschaftliche Buchgesells-chaft, Darmstadt, .١٩٩٨ ,S. ٤٤٧ ff. Uebersetzer)

دون أن يوقر فى علمنا أنّ الأب (الإله)

الّذى يحكم كلّ شىء ، يحبّ أكثر ما يحبّ

أن نرعى ونهتمّ أكثر بالحرف الثّابت (اللّغة المكتوبة)

وأن نقوم بالتّفسير الجيّد لما هو قائم ومكتوب.

لا أريد أن أدّعى هنا أنّ "هولدرلين" كان يعنى بأبياته هذه الانتقال الحضارىّ بالمفهوم الّذى نقصده نحن؛ أى الانتقال من "الإجماع الشّعائرىّ الطّقوسىّ" إلى "الإجماع النّصّىّ التّفسيرىّ"، ولكن مما لاشكّ فيه أن الأبيات السّابقة "لهولدرلين" تتحدّث بوضوح عن تحوّل وانتقال فى المعنى، فهى تتحدّث عن انتقال المعنى من الظّواهر التّاريخيّة والكونيّة إلى الكتب المقدّسة وتفسيرها، وإن كان "هولدرلين" لم يكن يعنى هذا التّحوّل بالطّبع بمفهوم "انعطافة حضاريّة تاريخيّة"، بل كان يقصده بمفهوم "شهادة شعريّة" (كما يظهر من تكملة الأبيات: "... أن نرعى ونهتمّ أكثر بالحرف الثّابت، وأن نقوم بالتّفسير الجيّد لما هو قائم ومكتوب؛ لأنّ ما يتمّ تفسيره هو ما يترنّم به النّاس فى الغناء الألمانىّ")(٥) ، ولكن بالرّغم من هذا فإنّ فرضيّتنا حول أهميّة تفسير النّصوص الأساسيّة، النّصوص "المؤصلة" حضاريًا، تجد فى هذه الأبيات تأكيدًا بمحض الصّدفة. "رعاية الحرف الثّابت" – أدقّ من هذا لا يمكن وصف المبدأ الّذى نريد أن نطلق عليه هنا "رعاية النّصّ"، وأيضًا أصوب من قول "هولدرلين": "وأن نقوم بالتّفسير الجيّد لما هو قائم ومكتوب" لا يمكن وصف المبدأ الّذى يرتبط ضرورة بمبدأ "رعاية الحرف الثّابت"، وهو ما نسمّيه هنا "برعاية المعنى".

١ – التّكرار (الّذى تستوجبه الشّعيرة) والتّفسير (الّذى يطلبه النّص)

سبق أن عرضنا أنّ الماضى لا ينشأ من نفسه، وإنّما ينشأ نتيجة إعادة تركيب، وإعادة تمثيل حضاريّين لهذا الماضى، فالماضى يكون دائمًا موجّهًا فى تركيبه

(٥) أتوجّه هنا بالشكر لصديقى "سيروس هاملين – Cyrus Hamlin" (جامعة يال) الّذى سمح لى بالاطّلاع على عمله الّذى لا يزال فى طور الإنشاء حول قصيدة هولدرلين "باتموس".

واستعادة بنائه بدوافع وتوقّعات وآمال وأهداف معيّنة، كما أنّه يخضع في تشكيله للأطر الرّابطة الخاصّة بالعصر الحاضر الّذي يتمّ استدعاؤه فيه. وهذه الأطر الموجودة في زمن حاضر معيّن هي الّتي تحدّد أصلا عمليّة استرجاع الماضي، وهي الّتي ترسم ملامح هذا الماضي. تلك هي آراء "موريس هالبفاكس" الّتي سبق أن تعرّضنا لها في سياق آخر ، ونريد أن نبقى عند هذه الآراء، فقد بيّن "هالبفاكس" أنّ العمليّات الاجتماعيّة لإعادة تركيب الماضي تكون دائما مصحوبة بتصوّرات خياليّة مرتبطة بالمجموعة، وترسم لها صورا عن بقائها وضمان استمرارها في الوجود (علماء الاجتماع يتحدّثون هنا عن "روايات وحكايات خياليّة تُنسج حول بقاء المجموعة") ، ونريد في النقّطة التّالية من هذا الفصل أن نوضّح كيف أنّ هذه الاستمراريّة، أو بقاء المجموعة لا يتمّ تخيّلها في "الشّخوص الذّاكراتيّة" الخاصّة بالمجموعة فحسب، بل إنّه يتمّ إنتاجها فعليّا على أرض الواقع أثناء عمليّة الممارسة الحضاريّة؛ أي أنّنا هنا بصدد السّؤال عن مناهج وطرق إعادة الإنتاج الحضاريّ ، أو بمعنى آخر: عمليّة الاستعادة الحضاريّة، ومنطلقنا هنا هو الفرضيّة الّتي تقول: إنّ التّكرار (في مجال الشّعيرة أو الطّقس) والتّفسير (في مجال النّصّ) هما -من النّاحية الوظيفيّة- منهجان متكافئان ومتساويان فيما يتعلّق بإنتاج "الإجماع الحضاريّ" و"الاتّساق الدّاخليّ" في الحضارة الواحدة.

ونظرا لأنّ "الذّاكرة الحضاريّة" لا تُورَّث من النّاحية البيولوجيّة، كان لزاما على الأفراد الاحتفاظ بها على مرّ الأجيال في صور حضاريّة. والاحتفاظ بالذّاكرة في شكل صور وأنماط حضاريّة هو مسألة تتعلّق "بفنّ تقوية الذّاكرة" الحضاريّ أي: بوسائل تخزين المعنى الحضاريّ وتنشيط ونقل هذا المعنى إلى محيط التّداول، فوظيفة "فنّ تقوية الذّاكرة" الحضاريّة هذه تكمن في ضمان استمرار المجموعة والحفاظ على هويّتها. الهويّة - كما يمكن أن نرى بسهولة - هي مسألة تتعلّق بالذّاكرة والذّكرى، فكما أنّ الإنسان الفرد لا يستطيع أن يكوّن هويّته الشّخصيّة إلاّ عن طريق ذاكرته وحدها، ولا يستطيع الاحتفاظ بهذه الهويّة على مرّ الأيّام والسّنين إلاّ من هذه الطّريق، فكذلك الجماعة تقوم بإعادة إنتاج هويّتها الجماعيّة الخاصّة بها عن طريق الذّاكرة وحدها، والفرق بين الحالتين هو أنّ ذاكرة الجماعة لا تنطلق من قاعدة عصبيّة عضويّة؛

أى لا علاقة لها بالجهاز العصبى، على العكس من ذاكرة الأفراد، وبدلا من هذه القاعدة العصبيّة تحلّ هنا الحضارة، فالحضارة هى عبارة عن نظام معقّد يشتمل على كلّ المعرفة المؤكِّدة للهويّة، ويأخذ أشكالا رمزيّة مختلفة فى الواقع؛ مثل الأساطير والأغانى والرّقصات المختلفة والأمثال اللّغويّة والقوانين والنّصوص المقدّسة والصّور والزّخارف والنّقوش والرّسومات والطّرق ، بل أحيانا يأخذ شكل مناظر طبيعيّة وقطاعات أرضيّة بأكملها، كما هى الحال مع سكّان أستراليا الأصليّين، فالذّاكرة الحضاريّة تدور فى المجتمع ويتبادلها الأفراد فى شكل صور للذّكرى، تتكرّر فى شكل الأعياد وإقامة الشّعائر، فطالما أنّ الشّعائر تضمن دوران وتبادل المعرفة المؤكِّدة للهويّة داخل المجموعة، فإنّ عمليّة النّقل والتّوارث تتمّ هى الأخرى فى صورة "التّكرار"، فمن طبيعة الشّعيرة الطّقوسيّة أنّها تعيد "إنتاج" نظام معطى سلفا بدون تغيير بقدر الإمكان. وبهذا تتفق "كلّ إقامة للشّعيرة" مع سابقاتها من "إقامات" ، ولا تنحرف عنها، وينشأ عن هذه العمليّة التّصورّ المميّز للمجتمعات غير الكتابيّة فيما يتعلّق بالزّمن؛ إذ تنشأ هنا صورة للزّمن. يبدو فيها على أنّه يدور فى حلقة مغلقة؛ ولذا فإنّه يمكن الحديث هنا فيما يتعلّق بتداول المعنى الحضاريّ المعتمد على الشّعائر عن ما يسمّى ب"ضرورة أو جبريّة التّكرار". وهذه "الضرورة" بالتّحديد هى الّتى تضمن استمرار "الإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة"، وهى الّتى يجب على المجتمعات أن تتخلّص منها أثناء الانتقال من "الإجماع الحضاريّ الشّعائريّ" إلى "الإجماع الحضاريّ النّصّيّ"[٦].

٢ - التّكرار واستحضار المعنى الحضارى فى مجال الشّعيرة أو الطّقس

سبقت الإشارة فى البداية، ونكرّر هنا الإشارة نفسها مرّة أخرى إلى أنّ: الشّعيرة الطّقوسيّة لا يقتصر مغزاها على مجرّد الإعادة والتّكرار لحدث يسير طبقا لقواعد ونظم محدّدة؛ أى أنّها ليست مجرّد تكرار لمسار محدّد سلفا، فالشّعيرة أكثر من أن تكون

(٦) ركّز بعض علماء أنثربولوجيا الكتابة على هذه النّقطة بالتّحديد -من أمثال "إ. أ. هافيلوك - E.A. Havelock"، "و. أونج - W. Ong" و "ج. جودى - J. Goody". وحول "عمليّة التّكرار داخل الحضارات الشّفويّة"، قارن على وجه الخصوص "و. أونج"، ١٩٧٧ .

زخرفا أو نقشا على وجه الزّمن، يعطيه شكلا منسّقا بطريقة معيّنة بسبب التّكرار المستمرّ لحركات وسكنات متشابهة، مثلما يزركش الإنسان حائطا أو لوحة خالية عن طريق استخدام النّقش نفسه الّذى يتكرّر باستمرار على هذا الحائط أو هذه اللّوحة. بل إنّ الشّعيرة أكثر من كلّ هذا: فعندما تقام وتُؤدّى طقوسها، فإنّها فى الوقت نفسه تقوم باستحضار معنى حضارىّ ملازم لها، وقد شرحنا هذا آنفا بمثال "العشاء المقدّس" عند اليهود المعروف باسم "عشاء السّيدر" (Seder-Mahl)[٧] : "فعشاء السّيدر" عند اليهود يسير حسب نظام طقوسىّ محدّد ومعروف. وكلمة "seder" نفسها تعنى فى الأصل العبرىّ "نظام". هذا النّظام يتكرّر من سنة إلى سنة بطريقة متشابهة، ولكنّ مساء "العشاء المقدّس" عند اليهود يستحضر فى الوقت ذاته معنى حضاريًا آخر: وهو خروج بنى إسرائيل من مصر؛ وهو الخروج الّذى بقيت ذكراه إلى اليوم تتردد فى ترانيم وأغان ومواعظ ونوادر ومحاورات؟ فكلّ عنصر من عناصر هذا النّظام الشّعائرىّ يشير إلى ذلك الحدث، والصّورة الّتى تأخذها هذه الإشارة هى "الذّكرى" (باللّغة العبريّة "ذكرون") ، ففى هذا الاحتفال الدّينىّ يأكل اليهود نبات المرّ (العلقم) تذكيرا بمرارة حياتهم فى "دار العبوديّة" فى مصر. والخاروسيت " Charosset"[٨] ينبغى أن يذكّرهم بالطّين الّذى كان يصنع منه بنو إسرائيل "الطّوب" لبناء المدن الفرعونيّة أثناء عيشهم فى ظلّ "السّخرة"، وهكذا فإنّ كلّ صغيرة فى هذه الشّعيرة تعنى شيئا ما، هذا القول نفسه ينطبق أيضا على "العشاء المقدّس" فى المسيحيّة، فطقس "العشاء المقدّس" فى

(٧) "عشاء السّيدر - Seder-Mahl"، أو العشاء المقدّس: هو طقس من طقوس الاحتفال الدّينىّ فى اليهوديّة، ويعرف فى العبريّة باسم "دعريم"، وهو عبارة عن تناول العشاء فى احتفال منزلىّ تقيمه كلّ أسرة فى أوّل أمسيات عيد الفصح. وتقرأ فيه حكايات وقصص "الهجداة"؛ وهى عبارة عن قصص وتعاليم وحكايات شفويّة تتلى فى هذا المساء - على العكس من "الهلقاة" الّتى تشمل قوانين الشّريعة وكتب التّوراة. وفى "عشاء السّيدر" تروى قصّة خروج بنى إسرائيل من مصر وتحرّرهم من دار العبوديّة. ويتمّ فى هذا المساء أيضا استحضار كلّ شىء، وتذكر القصّة بكلّ حذافيرها، وتحكى للأطفال بصفة خاصّة. (المترجم)

(٨) "الخاروسيت - Charosset" عبارة عن عجين مصنوع من ثمار الفاكهة والدّقيق والنّبيذ. (المترجم)

المسيحيّة، والّذى نشأ – فيما يبدو – من شعيرة "عشاء السّيدر" عند اليهود (Seder) احتفظ أيضا – بجانب نظامه الشّعائرىّ – بهذا الشّكل نفسه من الإشارة التّذكّريّة الّتى تحمل المعنى الحضارىّ نفسه ، وتدفع دائما لتذكّره. فالخبز والنّبيذ فى المسيحيّة هما نوع من ال"ذكرون" بالمفهوم العبرىّ، هما نوع من التّذكّر والاستحضار "لصلب وموت" السّيّد المسيح (عليه السّلام) ، وكما أنّ "الخروج من مصر" يعنى بالنّسبة لليهود خلاصا وتحرّرا من "دار العبوديّة"، فإنّ "الموت على الصّليب" يعنى بالنّسبة للمسيحىّ حدثا فيه "الخلاص" و"التّحرّر" أيضا، ولكن من ذنوب الدّنيا. "فالموت على الصّليب" يرجع بهذا المعنى من النّاحية "الطّبولوجيّة" إلى حدث "الخروج". والشّىء الأكثر دهشة هو أننا نجد هذه التّراكيب نفسها فى محيط الشّعائر المصريّة القديمة أيضا. فكما فى اليهوديّة والمسيحيّة، فإنّه يسير كلّ عنصر من عناصر الشّعيرة هنا طبقا لنظام محدّد كذلك، ويشير فى الوقت نفسه إلى معنى حضارىّ آخر. مع الفارق أنّ مكان هذا المعنى الحضارىّ فى الشّعيرة المصريّة ليس – على أيّة حال – فى الماضى النّسبى المتمثّل فى التّاريخ الخاصّ بالحضارة المصريّة القديمة، وإنّما مكانه يكون – بطبيعة الأمر – فى الماضى المطلق المتمثّل فى أسطورة الآلهة. ومع هذا، فمثل ما فى كلمات الافتتاح "للعشاء المقدّس"، نقرأ هنا فى محيط الشّعيرة المصريّة الكلمات التّاليّة: "هذا هو ما يقوله لكم الإله أوزوريس (أو هذا يأمركم به إلهكم أوزوريس)" ، وما شاكل ذلك، فالعبادة المصريّة القديمة كلّها تعتمد على هذين البعدين: بعد التّكرار الشعائرىّ المجرّد (مجرّد التّكرار للطّقس الدّينىّ حسب النّظام المعروف والمحدّد له) ، وبعد الاستحضار للمعنى الحضارىّ المتمثّل هنا فى شكل الإشارة إلى العالم الأسطورىّ السّحيق الّذى يشمل كلّ الآلهة، وبعد الاستحضار هذا يتمّ الإتيان به من خلال تفسير الأسرار المقدّسة الكامنة فى معنى الشّعيرة (على غرار الأسرار السّبعة فى المسيحيّة) ، فالتّكرار الشّعائرىّ يمثّل فقط الصّورة، أو الوعاء الّذى يحمل فى داخله المعنى السّاكن فى الشّعيرة نفسها، والّذى يتمّ استحضاره من داخلها. وبدون هذا البعد الخاصّ بالمعنى الحضارىّ الكامن داخل الشّعيرة، والّذى يحمل فى طبيعته الإشارة والاستحضار، ما كان يمكن أن نطلق

على الشّعيرة اسم "شعيرة"، وإنّما كانت ستسمّى في هذه الحالة شيئا آخر؛ مثل: "روتينات شعائريّة"، أو أفعال يُؤتى بها لأسباب عقلانيّة صرفة خاصّة بغاية، أو بهدف محدّد، وإنّها لهذا تتمّ حسب نظام صارم ومحدّد أيضا.

والآن، وبقدر ما يتحوّل "الإجماع الشّعائريّ" إلى "إجماع نصّيّ"، يختفي بالقدر نفسه عنصر التّكرار ويرتدّ إلى الخلف؛ والسّبب في هذا أنّه قد وجد الآن وعاء آخر للمعنى الحضاريّ غير الشّعيرة، ولكن يبقى السّؤال هنا عمّا إذا كان هذا الوعاء الجديد الّذي وُجد مع "الإجماع النّصّيّ" هو في الحقيقة أكثر أمانا للاحتفاظ بالمعنى الحضاريّ من غيره، وما إذا كانت الشّعائر كوعاء للمعنى الحضاريّ تعتبر أكثر ثباتا، وأكثر أمانا للاحتفاظ بهذا المعنى من النّصوص، ولا سيّما أنّ هذا المعنى يمثّل الأساس "للآليّة الرّابطة" للمجتمع برمّته. فالمعنى يبقى حيّا طالما أنّه يتداول ويدور داخل أفراد المجموعة. والشّعائر في حدّ ذاتها صورة من صور التّداول والدّوران داخل المجموعة، على العكس من النّصوص، والّتي لا تعتبر في حدّ ذاتها نمطا من أنماط التّداول والتّبادل، وإنّما تصبح هكذا بقدر ما يتمّ تداولها وتبادلها داخل أفراد المجموعة بالفعل(٩)، فإذا خرجت هذه النّصوص عن دائرة الاستعمال أو أصبحت مهجورة لغويّا، تتحوّل في هذه الحالة لتصبح مقبرة للمعنى الحضاريّ أكثر من كونها وعاءً له، والمفسّر هو وحده في هذه الحالة الّذي يستطيع أن يعيد المعنى إلى الحياة من جديد، وأن يبعث

(٩) وهذا هو السّبب الّذي دفع ب "ن. لومان – N. Luhmann" إلى عدم اعتبار الكتابة وسيلة من وسائل الاتّصال البشريّ. انظر مقاله "انقطاعات وانفصالات في الكتابة وعن الكتابة"، صدر في: مجلّة الدّراسات الأدبيّة بستانفورد ١٩٩٢ . من الممكن بطبيعة الأمر أن تستخدم الكتابة لأغراض خاصّة بالاتّصال بين أفراد المجموعة أيضا. فمثلا نرى من السّمات المميّزة لهذه العمليّة أنّ كلمة "سبخر – sphr" بالمصريّة القديمة والّتي تعني: "جعل الشّيء في حالة دوران وتبادل داخل المجموعة"، أو "جعل الشّيء في حالة استخدام وتداول"، هي كلمة ترادف معنى كلمة "يكتب"؛ أي أنّ الكلمة المصريّة القديمة "يكتب" ترتبط أصلا بمعنى التّداول والتّبادل والاتّصال. ولكن لا تقف وظائف الكتابة عند هذا الحدّ فقط. فأكثر من هذا يمكن بفضل الكتابة، وبفضل نظم التّدوين السّابقة عليها أن نطّلع على هذا المجال الّذي أطلقنا عليه من قبل "مجال ما وراء الاتّصال"، وهو أفق أو مجال يكون خلف عمليّة الاتّصال نفسها، هو نوع من "نطاق خارجيّ" لعمليّة الاتّصال، ويستخدم هذا "المجال الخارجيّ" كمخزن تحفظ فيه كلّ القطع الاتّصاليّة المراد تخزينها. وقد شرحنا هذه الفكرة بتفصيل في المقدّمة، فراجعه في موضعه.

فيه الرّوح عن طريق استخدامه لفنون علم "التّفسير – الهرمينويطيقا" وأدوات التّأويل. صحيح أنّه من الممكن أن يقع معنى شعيرة ما في طيّ النّسيان أيضا، تماما كما في حالة النّصوص، ولكن الفرق أنّ في حالة الشّعيرة يتمّ في الحال وبشكل حتميّ إحلال معنى آخر بدلا من المعنى المفقود، فالنّصوص إذن تعتبر صورة أكثر مخاطرة لحمل المعنى الحضاريّ، وتسليمه للأجيال المتوالية؛ لأنّها تحمل في طيّاتها في الوقت نفسه إمكانيّة أن تسحب هذا المعنى من دائرة الاستخدام وأن تخرجه تماما من محيط الاتّصال. وهذا هو ما ليس موجودا في حالة الشّعائر بالتّحديد.

٣ – الحضارات الكتابيّة الأولى: تيّار التّراث

نشأت الكتابة أول ما نشأت في بلاد ما بين النّهرين، وتطوّرت من صور كتابيّة بدائيّة، كانت تستخدم في سياق الحياة اليوميّة ، وليس في سياق "الاتّصال الطّقوسيّ الشّعائريّ"، ثمّ بدأ بعد ذلك دخولها تدريجيًا إلى المجالات الوظيفيّة الخاصّة بالذّاكرة الحضاريّة. أمّا "الاتّصال الطّقوسيّ" نفسه فقد بقي – بسبب تركيبته المعقّدة وحدها، وبما تحمله، في داخلها من صعوبة في التّدوين ، ووسائل أداتيّة متعدّدة – حكرا على "التّكرار الشّعائريّ" الّذي سبق أن تحدّثنا عنه ، والّذي ظلّ يمثّل –أوّلا وأخيرا– المبدأ الأساسيّ ، والعمود الفقريّ " للإجماع الحضاريّ " . ولكن تطوّر بعد ذلك تدريجيًا – جنبا إلى جنب من النّصوص المستخدمة في الاتّصال الخاصّ بالحياة اليوميّة – مخزون من نصوص أخرى ذات قدرة تقعيديّة وتشكيليّة بالمفهوم الحضاريّ ، هذه النّصوص لم تنشأ كصياغة نصّيّة لتراث شفويّ معيّن ، بل نشأت بشكل طبيعيّ من روح الكتابة، وقد شكّل هذا النّوع من النّصوص ، هذا الأدب الّذي نشأ بهذه الكيفيّة ، ما عُرف فيما بعد – حسب التّعبير الصّائب الّذي أطلقه "ليو أوبينهايم – Leo Oppenheim" – ب " تيّار التّراث " ، وهو شيء يمكن أن يشبّه فعلا بالتّيار الّذي يسير داخل الحضارة ، ومخصّص فقط لأن يستوعب في داخله كلّ النّصوص المقدّر لها أن تدخل دائرة الاستعمال مرّة

أخرى(١٠) ، ولنا أن نتخيّل "تيّار التّراث" هـذا على أنّه نهر حيّ حقيقيّ يسير، ولكن داخل الحضارة، وكأيّ نهر في الحقيقة يمكن لهذا النّهر أيضا أن يغيّر مجراه، أو أن يأتي في بعض الأحيان بمياه أقلّ وفي أحيان أخرى بمياه أكثر. وهكذا، وعلى غرار هذه الصّورة نجد في الحضارة أيضا أنّ هناك نصوصا في "تيّار التّراث" تقع في طيّ النّسيان، ونصوصا أخرى يتمّ إضافتها إليه، ونصوصا ثالثة يتمّ توسيعها أو اختصارها أو إعادة صياغتها أو جمعها في شكل مختارات أو دواوين نصيّة مختلفة (١١) .

(١٠) قارن: "ل. أوبينهايم – L. Oppenheim" ١٩٦٤ . ويفرّق "و. و. هاللو – W.W.Hallo" في تراث حضارة "ما بين النّهرين" بين ثلاثة أنواع من التّوارث والنّقل الحضاريّ: توارث خاص "بالقانونيّة الحضاريّة – canonical" (وهذا النّوع من التّوارث يقتصر على النّصوص "القانونيّة العماديّة" داخل الحضارة، النّصوص الرئيسيّة في الحضارة الّتي تشكّل جماع ماهيّتها وجوهرها. وسوف نعود في سياق لاحق إلى مفهوم "القانونيّة الحضاريّة")، وتوارث "أثري – monumental" (أي: خاصّ بنقل المعالم الأثريّة الّتي خلفتها هذه الحضارة عبر القرون والأجيال)، وتوارث "أرشيفيّ – archival" (يتمثّل في عمليّة أرشفة وتدوين المعاني الحضاريّة). وحسب هذا التّقسيم فإنّ مصطلح "تيّار التّراث" الّذي أطلقه "أوبينهايم" يناسب بهذا المعنى مفهوم النّوع الأوّل من التّوارث؛ وهو التّوارث الخاصّ "بالقانونيّة الحضاريّة" عند "و. و. هاللو"، ولكن نظرا لأنّنا هنا نستعمل مصطلح "القانونيّة الحضاريّة – Kanon" بالمعنى الدّقيق للكلمة؛ أي أنّنا نقصد بهذا المصطلح ليس مجرّد النّصوص في حدّ ذاتها، وإنّما النّصوص بمفهوم أنّها تمثّل أجزاء من منظومة متكاملة من النّصوص متوحدّة ومتطابقة في ذاتها وتحمل صفة القدسيّة يتمّ تناقلها وتوارثها داخل تراث حضاريّ معيّن، نظرا لهذا الاعتبار؛ لذا فإنّنا نفضّل هنا أن نستخدم مصطلحات أخرى من نوع: "تيّار التّراث" أو "التّراث العظيم" وما شاكل ذلك (حسب مفهوم "ر. ريد فيلد – R. Redfield ") .

(١١) أفضل مثال نستطيع من خلاله تصوّر الشّكل الّذي يمكن للتّراث الكتابيّ أن يكون عليه في هذه الصّورة السّابقة (صورة النّهر دائم الجريان) هو الكتاب المقدّس (الإنجيل) ، فالكتاب المقدّس في الواقع ما هو إلاّ "تيّار" من تيّارات التّراث هذه، تمّ تجفيفه وتوقيفه في لحظة محدّدة ومعروفة وعمره يعود إلى ألف سنة، فيمكن هنا أن نرى كيف أن النّصوص كانت تنمو وتزيد، وكيف أنّه كانت تتمّ مواصلة كتابتها في نصوص أخرى – مثل "التّثنيات" "والتّثليثات"، كما هو موجود في الكتاب المقدّس – وأيضا نرى كيف يتم ربط التّقاليد والتّراثات المختلفة ببعضها البعض، وكيف تتجاور الأنواع المختلفة، طبقات نصيّة أقدم مع طبقات نصيّة أحدث، ومنتخبات ومختارات وتدوينات نصيّة مختلفة، والأعمال الجامعة، وقبل كلّ شيء نرى أيضا كثرة الأجناس المختلفة الموجودة في "الكتاب المقدّس": أعمال قانونيّة، أخبار الشّعوب والقبائل الأولى، وأخبار الأنساب، وكتب عن التّاريخ، وأغانيّ عن الحبّ، وأدب الموائد، وأغاني الرّثاء، وأغاني المناسبات والأعياد، وأغاني الشّكر والعقاب والصّلوات والتّراتيم والأمثال وشعر الحكم والمأثورات وأدب الحكمة، وكتب الأنبياء وكتب المدارس والرّوايات والقصص والأساطير وقصص الخرافات والخوارق والمواعظ ، وسير الأنساب والرّسائل ، وقصص الكوارث والنّوائب ؛ أي أنّ "الكتاب المقدّس" يبدو وكأنّه شجرة مزدهرة عديدة الأفرع تحوّلت أثناء عمليّة "وضع =

ثمّ تكوّنت تدريجيًا داخل "تيّار التّراث" تراكيب من نوع تلك الّتى يمكن أن نطلق عليها اسم "المركز" و "الأطراف"، فهناك نصوص معيّنة احتلّت بناء على أهميّتها الخاصّة مكانا "مركزيًا" داخل "تيّار التّراث"، وهى نصوص كان يتمّ نسخها واقتباسها أكثر من غيرها، ثمّ أصبحت بعد ذلك تمثّل ما يمكن أن نطلق عليه جوهر القيم والمعانى التّقعيديّة والتّشكيليّة داخل الحضارة، بعد أن تحوّلت إلى نوع من "الكلاسيكيّة" داخل هذه الحضارة، ولا شكّ أن "مدرسة النّسّاخ" داخل الحضارة المعنيّة كانت تلعب دورا حاسما فى هذا التّطوّر. فهى الّتى تحدّد الإطار المؤسّسىّ لعمليّة النّسخ وعمليّة تداول ودوران هذه النّصوص داخل محيط الحضارة وعمليّة أرشفة وحفظ هذه النّصوص ؛ وبهذه الطّريقة فإنّ "مدرسة النّسّاخ" تتكفّل بأن تجعل النّصوص القديمة والمعنى التّقعيدىّ والتّشكيلىّ الكامن فيها – والّذى يتمّ استحضاره وجلبه إلى العصر الحاضر عن طريق تذكّره– فى حالة حضور دائمة، وفى حالة قدرة على التّواصل مع نصوص أخرى، ومع الحاضر، وأن تبقى على هذه الحالة بصفة مستمرّة، وهكذا فقد نشأ بالتّدريج من هذه النّصوص ما يطلق عليه لفظ "التّراث العظيم"، أو "تيّار التّراث"، وهو تراث يفتح لكلّ زمن حاضر أفقا معرفيًا يجعله يضرب بجذوره فى عمق المئات والآلاف من السّنين، بإيجاز: أفق تتأسّس عليه كلّ معارف وثقافات الحاضر. وما "بيت الألواح الكتابيّة" الّذى كان معروفا فى حضارة ما بين النّهرين، و"بيت الحياة" الّذى كان معروفا فى الحضارة المصريّة القديمة إلاّ حاملان لهذه الصّورة من صور الذّاكرة الحضاريّة، والّتى تستند فى معظمها إلى النّصوص(١٢).

= القانونيّة الحضاريّة – Kanonisierung" إلى نسق معمارىّ جامد لمبنى متعدّد الطّوابق وكثير الغرف، ولكنّه متوحّد ومتكامل ومتطابق فى ذاته . وتاريخ تراث "العهد القديم" كان يهتمّ كثيرا بالسّؤال عن "النّصوص الأصليّة" ولم يلتفت بصورة أوضح إلى الجهد الّذى بذله الرّواة فى عمليّة النّقل والتّوارث، وبالتّالى لم يهتمّ أيضا بتاريخ الذّاكرة الحضاريّة الّتى تشكّلت فى هذا التّراث النّقلى. لكن يلاحظ فى السّنوات الأخيرة أنّ هناك تحوّلا واضحا فيما يتعلّق بهذا الجانب. ومن الأعمال الجيّدة فى هذا الصّدد، والّتى تلقى الكثير من الضّوء حول هذا الموضوع، أرى من وجهة نظرى البحث الّذى قام به "فيشبانه – Fishbane" ١٩٨٦ .

(١٢)"بيت الألواح أو الجداول الكتابيّة" فى بلاد ما بين النّهرين و"بيت الحياة" فى مصر القديمة هما عبارة عن مؤسّستين حضاريّتين كانتا تحملان تلك الحضارتين. مثل هذه المؤسّسات كانت عبارة عن مكتبات موجودة فى المعابد ودور العبادة وحولها، وكانت تجمع فيها كلّ ألوان المعرفة والثّقافة وأنماط الحضارة الّتى كانت موجودة فى كلّ حضارة على حده. وهذه المؤسّسات تشبه – إلى حدّ كبير – ما نصطلح عليه اليوم باسم "دار =

وبنشأة ما يعرف "بالكلاسيكيّين" – على النّحو الّذى أسلفنا – تغيّرت صيغة الزّمن داخل الحضارة، فبجانب التّصنيف المألوف للزّمن والمعروف بالتّصنيف "الاحتفالىّ الشّعائرىّ"، وهو تصنيف يُقسِّم الزّمن – كما أوضحنا – إلى "زمن قديم سحيق" (زمن الأسطورة) و "الزّمن الحاضر"، الّذى يسير على مسافة متوازيّة مع هذا الزّمن السّحيق، أصبح يوجد الآن تصنيف آخر للزّمن؛ هو الماضى (بمفهوم المضىّ والانقضاء) والحاضر، أو ما نطلق عليه : العصور القديمة والعصر الحديث، فالماضى – فى هذا التّقسيم الأخير – هو عصر الكلاسيكيّين، هو الكلاسيكيّة. هذا الماضى ليس "زمنا سحيقا" (أسطوريًا) يبقى دائما على مسافة واحدة غير متغيّرة بالنّسبة للعصر الحاضر المتقدّم دائما بطبيعة الحال إلى الأمام – كما هى الحال مع الزّمن الأسطورىّ؛ حيث تكون المسافة الفاصلة بينه وبين زمنه الحاضر ليست مسافة زمنيّة، وإنّما هى مسافة قائمة على التّوازى بين الزّمنين، وتتعلّق بكينونة الزّمن الأسطورىّ نفسه. الماضى الّذى نعنيه هنا فى التّقسيم الأخير هو ماض من نوع آخر؛ هو ماض من النّوع الّذى ينقضى وتزداد المسافة بينه وبين الحاضر. فالزّمن الماضى هنا هو زمن تاريخىّ؛ يعرف المرء مسبّقا أنّ هناك مسافة وتباعدا مستمرّين يفصلانه عن الحاضر باستمرار. ففى بلاد الرّافدين نشأت – بناء على هذا التّصور الزّمنى: رجوع الماضى إلى الوراء، وتقدّم الحاضر إلى الأمام باستمرار – فى الألف سنة الأولى صور مبكّرة لكتابة تاريخ يستند إلى الماضى (قارن: ى. ف. سيترز ١٩٨٣) ، وفى مصر القديمة نشأ اهتمام تاريخىّ بالآثار والنّصوص القديمة، تجسّد فى رعاية التّماثيل، وأرشفة وحفظ النّصوص، وفى الاهتمام بالتّراكيب اللّغويّة القديمة، وفى انتشار الوعى بالتّراث القديم[١٣] ؛ فقد

= الكتب" أو "المكتبة القوميّة" وغيرها من أنواع المؤسّسات الحضاريّة. وقد عرفت كلّ حضارة على مرّ تاريخها بشكل أو بآخر مثل هذا النّوع من المؤسّسات الحافظة والعاملة للحضارة: كانت مكتبات المعابد فى الحضارات الكتابيّة القديمة، ثمّ الأديرة والكنائس فى أوروبا العصور الوسطى، ثمّ المكتبات القوميّة وما شاكلها فى عصورنا الحديثة. وقد وجدت مؤسّسات شبيهة كانت تؤدّى الدّور نفسه (حفظ الذّاكرة الحضاريّة) فى الحضارة الإسلاميّة أيضا. نحن نعتقد أنّ "بيت أو دار الحكمة" فى بغداد فى عهد الخلفاء العبّاسيّين لم يكن مجرّد مؤسّسة لترجمة وتصنيف العلوم فحسب، وإنّما كان – وقبل كلّ شىء – مؤسّسة تقوم على الحفاظ على الذّاكرة الحضاريّة الإسلاميّة. (المترجم)

(١٣) حول هذا الموضوع، قارن المؤلّف ١٩٨٥ و "د. ب. ريدفورد – D.B. Redford" ١٩٨٦ .

نشأت مكتبات فى محيط دور النّسّاخ والورّاقين فى المعابد وحول المدارس المختلفة، وتكوّنت حضارة للكتاب. ولكن مع كلّ هذا، ظلّت الشّعائر والأعياد الطّقوسيّة تمثّل الأساس الوحيد الّذى قام عليه "الإجماع الحضارىّ" ، كما كانت هى الحال من قبل.

٤- نشأة القانونيّة الحضاريّة - Kanonisierung[١٤] وفنّ التّأويل

لم تكن الكتابة فى حدّ ذاتها هى نقطة التّحوّل الحاسمة فى عمليّة الانتقال من "الإجماع الحضارىّ الشّعائرى" إلى "الإجماع الحضارىّ النّصّى"، ولكن الّذى مهّد

(١٤) حول مصطلح "القانونيّة الحضاريّة - Kanonisierung" راجع بالتّفصيل الجزء الثّاني من هذا الفصل بعنوان: "القانونيّة الحضاريّة. حول توضيح المصطلح" حيث يتعرّض المؤلّف لمعنى "القانون" بالمفهوم الحضارىّ بالتّفصيل ؛ ولكي يعرف القارئ المقصود "بالقانونيّة الحضاريّة" نقول فى عجالة إنّ المقصود "بالقانونيّة الحضاريّة" أو "بالنّص القانونيّ - kanonischer Text" أو "القانون الحضارىّ - Kanon" ليس - بطبيعة الحال - المعنى الاصطلاحىّ المتداول فى القضاء، فهذا هو الاستعمال الضّيّق للكلمة اليوم - وإن كان أصل معنى الكلمة واحد في كلا الاستعمالين. لكّن المقصود بكلمة "قانون" بالمعنى الحضارىّ هنا هو الصّورة الحضاريّة الّتى يتجمّد فيها التّراث، ويصل فيها إلى أقصى درجات التّعبير عن نفسه، وأقصى مراتب الوضوح والخصوصيّة فى الوقت نفسه ، وتصبح "شريعة ومنهاجا" داخل الحضارة المعنيّة. النّصّ "القانونى" هو النّصّ الّذى لا يقبل التّبديل أو التّحريف، هو نصّ "مقدّس" بهذا المعنى، ولكن ليس من الضّرورىّ أن يكون نصّا دينيّا. بل إنّ المؤلّف لا يعتبر النّصوص "القانونيّة" نصوصا دينيّة بالمعنى الضّيّق للكلمة، ويضع النّصوص الدّينيّة فى خانة أخرى، هى خانة "الشّعيرة والطّقس الدّينى"، بمعنى آخر: خانة "الإجماع الحضارىّ القائم على الشّعيرة". أمّا النّصوص "القانونيّة" فهى النّصوص الّتي يقوم عليها "الإجماع الحضارىّ القائم على النّصّ"، حيث تتشكّل حول هذه النّصوص ثقافة للتّأويل والتّفسير. النّصّ "القانونىّ" هو الّذى يحتاج إلى تأويل وتفسير - حسبما يقول المؤلّف - لا النّصّ الدّينىّ؛ لأنّ النّصّ الدّينىّ مجاله الطّقس والشّعيرة، مكانه فى المعبد، ويطلب لنفسه التّصديق والاعتقاد المسبق، ولا يكوّن جدلا علميّا حوله بالضّرورة، وتفسيره تفسير توضيحىّ، لا تفسير جدلىّ، من النّوع الّذى يؤدّى إلى نشأة ثقافة تأويليّة قائمة على الاختلاف. والمؤلّف بهذا المعنى يفرّق بين النّصّ "القانونىّ" والنّصّ الدّينىّ - وإن كانت هناك سمات مشتركة بينهما منها أنّ كلاهما نصّ "مقدّس" بمفهوم أنّه لا يجوز تحريفه أو تصحيفه. والقضيّة فيما يتعلّق بالحضارة الإسلاميّة وبالقرآن الكريم -بصفة خاصّة- قضيّة مطروحة الآن للنّقاش. فإلى أىّ مدى يمكن أن ينطبق هذا الكلام على القرآن الكريم وعلى الحضارة الإسلاميّة، يبقى سؤالا مطروحا. لكن يبقى أن نؤكّد أنّ المؤلّف يرى أنّ النّصوص "القانونيّة" نصوص علمانيّة، تثير الجدل حولها، نصوص ومواد تراثيّة، تعنى "قدسيّتها" أنّه لا ينبغى المساس بها؛ هى مجموع كلّ النّصوص "الأصليّة والمؤصّلة" بالمفهوم الحضارىّ، هى كلّ النّصوص الجامعة المانعة فى حضارة ما، اللّبّ والجوهر الّذى =

لعمليّة الانتقال هذه كان أوّلا – وقبل كلّ شيء – هو تجفيف منابع "تيّار التّراث"، ممّا أكسب النّصوص الّتى جفّت منابعها صفة "القدسيّة والقانونيّة الحضاريّة – kanonisiert"، وتحوّلت هذه النّصوص نفسها فيما بعد إلى "قانون حضاريّ – Kanon"، إلى "شرع وشريعة" بالمفهوم الحضاريّ، إلى "منهاج وأصل"، فليس النّصّ الدّينى فى حدّ ذاته هو الّذى يحتاج إلى تفسير، وإنّما ما يحتاج إلى تفسير هو أولاً – وقبل النّصّ الدّينيّ نفسه – هذا النّوع من النّصوص الّتى أطلقنا عليها اسم "نصوص قانونيّة" بالمفهوم السّابق، فالنّصّ "القانونيّ" – بالمفهوم الحضاريّ – يصبح بهذا هو النّصّ الّذى يمثّل نقطة الانطلاق لثقافات التّأويل داخل الحضارة. ونريد فى الصّفحات التّاليّة أن نفصّل هذه الفرضيّة، ونبرهن على صحّتها.

كما سبق وأوضح "ك. كولبى – C. Colpe" فإنّه يوجد فى تاريخ البشريّة كلّها بناءان "قانونيّان" – بالمعنى السّابق – نشأ كلّ منهما مستقلا عن الآخر، وبدون ارتباط به. هذان "القانونان الحضاريّان" هما: "الإنجيل العبرانيّ" (العهد القديم)، "والقانون الثّلاثيّ" البوذيّ[١٥]

= يصنع حضارة معيّنة، الشّيء الّذى يعطى كلّ حضارة الصّفة المميّزة لها، الشّيء الّذى يمكّننا فى النّهاية أن نقول: هذه حضارة مصريّة قديمة، هذه حضارة يونانيّة، هذه حضارة إسلامية ... إلخ. وإن كان المؤلّف يتبنّى هنا فكرة، مضمونها أنّ كلّ هذه الحضارات، أو بتعبير أدقّ – كلّ هذه "القوانين" الحضاريّة الّتى نشأت من النّاحية التّاريخيّة متأخرة فى حياة البشريّة – يمكن إرجاعها إلى "قانونين" حضاريّين أصليّين؛ هما: الإنجيل العبراني (المقصود به العهد القديم)، "والقانون" البوذيّ (انظر الهامش التّاليّ)؛ حتّى الحضارة اليونانيّة، والمسيحيّة والإسلام يمكن إرجاعهما جميعا حسب هذه الفكرة إلى هذين الأصلين، فى هذه الحالة "الإنجيل العبرانيّ"، ونظرا لخطورة هذه الفكرة من النّاحية الإسلاميّة أيضا نعتبرها هنا دعوة للمناقشة فى ضوء ما صدر عن المؤلّف من آراء فى فصول هذا الكتاب، لكن ما يهمّ الآن هو استيعاب كلمة "قانون" بالمفهوم الحضاريّ المفصّل أعلى، وأن نخرج من الذّهن عند سماع هذه الكلمة المعنى الاصطلاحيّ الضّيّق الدّارج اليوم فى مجال القضاء. (المترجم)

(١٥) هو "قانون" حضاريّ، شرائعيّ منهاجيّ، يمثّل مجمل الثّقافة والحضارة والفكر والفلسفة والنّواحى الدّينيّة الشّعائريّة فى الدّيانة البوذيّة. و"هذا القانون" – الكلمة تستعمل هنا دائما ليس بالمعنى الدّارج فى اصطلاح القضاء – يشمل كلّ النّصوص والشّعائر والتّعاليم الّتى قال بها بوذا، وهو يمثّل فى الوقت نفسه لبّ وجوهر هذه الحضارة، ويمكّننا أن نقول "البوذيّة"، عندما نريد أن نتحدّث عنها. يتكوّن "القانون" البوذيّ من ثلاثة أجزاء، يطلق على كلّ جزء لفظة "سلّة"؛ ولهذا يعرف هذا "القانون" فى اللّغة "الباليّة" باسم "السّلال الثّلاث". (المترجم)

(قارن: ك. كولبى ١٩٨٧) ، أمّا كلّ "القوانين" الحضاريّة الأخرى الّتى نشأت فى تاريخ البشريّة بعد ذلك، سواء فى الغرب أو فى الشّرق، فيمكن إرجاعها إلى هذين الأصلين الّذين كانا بمثابة شرارة الانطلاق الأولى لكلّ هذه "القوانين" الحضاريّة المتأخرّة: فى الغرب نشأ "قانون" الكلاسيكيّين اليونانيّين المتمثّل فى تراث مدرسة "الإسكندريّة" (وإن كنت أنا شخصيًا أميل إلى اعتبار "هذا القانون الحضارىّ" تطوّرا مستقلاً عن "قانون الإنجيل العبرانى")[١٦] ، ونشأ أيضا "الإنجيل المسيحىّ" و"القرآن"[١٧] ، وفى الشّرق نشأ "قانون" "الجينا"[١٨] ، ونشأت "قوانين" "كونفوشيوس" و"لاو تسى" المتمثّلة فى التّعاليم الكونفوشيوسيّة والطّاويّة (فلسفة الطّاو، نسبة إلى لاو تسى)[١٩] ، فكلّ

(١٦) نتّفق من جانبنا مع رؤية المؤلّف هذه. "فالقانون الحضارىّ" الكلاسيكىّ الّذى وضعته مدرسة الإسكندريّة استند فى أساسه إلى أفكار ونصوص يونانيّة هيلينيّة بحتة. صحيح أنّه كان من بين ناشطى مدرسة الإسكندريّة كتّاب ومؤلّفون يهود، ولكنّهم كانوا يعملون تحت عباءة "الفكر اليونانىّ الهيلينىّ" ، الّذى تمثّل فى تراث وإنجازات هذه المدرسة. (المترجم)

(١٧) واضح أنّ المؤلّف هنا يتبنّى الفكرة السّائدة فى تيّار علم الحضارة الغربىّ، والّتى تعتبر أنّ "القرآن الكريم" انبثق عن "الإنجيل العبرانىّ" (التّوراة) انبثاق الفرع عن الأصل، وهى فكرة أسّس لها الاستشراق القديم، وتناولها أيضا الاستشراق الحديث. والنّقاش حول هذه النّقطة مفتوح أيضا. ونترك المجال لعلماء الدّين للإدلاء بدلوهم حول هذا الأمر؛ لأنّ هذه القضيّة تعتبر حاليا من المسلّمات فى مجال علم الاستشراق، ودراسات علوم القرآن الاستشراقيّة. (المترجم)

(١٨) "الجينيّة أو الجينا – Jaina" ديانة هنديّة قريبة من "البوذيّة" تؤكّد على فكرة الخلاص من العالم عن طريق الزّهد فيه، والإعراض عن متاع الدّنيا. والتّأكيد على فكرة الزّهد صفة مميّزة فى هذه الدّيانة، وهذه الفكرة تميّزها عن البوذيّة نفسها. (المترجم)

(١٩) القضيّة هنا هى النّظرة الّتى يتبنّاها المؤلّف – كما قلنا – حول نشأة هذه "القوانين الحضاريّة". ففكرة إرجاع "القوانين" المتأخّرة إلى الأصلين المذكورين: العبرانى والبوذى، هى لاشكّ فى حاجة إلى نقاش مفصّل. فالقضيّة يجب أن تبدأ بسؤال هو: كيف تنشأ أصلا هذه القوانين الحضاريّة؟ وما الّذى يجعلها تأخذ هذه الصّفة فى الحضارات؟ هل هى "قوانين" وضعيّة بشريّة أو أنّ هناك جزءا منها يتمثّل فى تعاليم سماويّة؟ ونظرا لأنّ أساس المشكلة هو الاعتقاد السّائد فى الأفكار الغربيّة بعدم سماويّة القرآن، والاعتقاد بأنّ النّبىّ "محمّد" (ص) أتى به من عنده؛ لذا ينظر للقرآن هنا على أنّه جمع لأفكار، وقصص وردت فى الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد؛ لذا أمكن فى هذه الحالة إرجاع النّصّ القرآنى إلى "الأصل " العبرانى (؟) . والتّطوّر الآخر الّذى حدث هو أنّ علمنة الدّين والحياة فى الغرب يقابلهما فى الحضارة الإسلاميّة تمسكا بسماويّة النّصّ. فاستطاعت الحضارة الغربية أن تجرّد نصوصها الدّينيّة، وتخضعها لمعايير عقلانيّة، فى الوقت الّذى تمسّكت فيه الحضارة الإسلاميّة بسماويّة النّصوص من جانب، وارتباط النّصوص بالحياة اليوميّة من جانب آخر ، ولكن كلّ هذه القضايا لا يمكن الإتيان على كلّ جوانبها فى هامش ضيّق كهذا، وهى فى حاجة إلى نقاش مفصّل. (المترجم)

هذه "القوانين" ترجع – كما قلنا – إلى الأصلين المذكورين: العبرانيّ والبوذيّ. وقد نشأ في محيط كلّ هذه العمليّات "التقنينيّة الحضاريّة" أدب تأويليّ تفسيريّ غزير، تلازم معها، وسرعان ما "تقنّن" هو الآخر في قوالب حضاريّة، وهكذا تنتظم الذّاكرة الحضاريّة من جانب في "قوانين حضاريّة" من المرتبة الأولى، أو المرتبة الثّانية، أو حتّى المرتبة الثّالثة، ومن جانب آخر في أدب أوّليّ، وأدب ثانويّ، أو في النّصوص والشّروح.

وأهمّ خطوة في "بناء القوانين الحضاريّة" – بالمعنى الّذي نقصده هنا – هي عمليّة "قفل باب الاجتهاد" – إذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح العربيّ، "فإغلاق الباب" الّذي يمكن من خلاله أن تنشأ معاني حضاريّة جديدة، وسدّه أمام هذا التّيّار المتدفق من المعاني والتّفسيرات يساعد على تضييق المسافة بين النّصوص الأصليّة والنّصوص الثّانويّة، بين ما هو "قانونيّ وما يمثّل مبدأ أوّليًا" وبين "ما نشأ لاحقًا ويعتبر اجتهادا"[20]، فالنّصوص "القانونيّة" – بالمعنى الّذي معنا– هي نصوص غير قابلة لمواصلة الكتابة؛ أي أنّها لا تتواصل في الكتابة مع غيرها من النّصوص، أو حتّى مع نفسها، وهذا هو الفارق الجوهريّ الّذي يفصلها عن النّصوص الّتي تتواصل مع نصوص أخرى في الكتابة ؛ أي النّصوص الّتي تتولّد عن نصوص أخرى

(٢٠) هذه القضية أصبحت موضوع حوار وجدل في محيط الحضارة الإسلاميّة أيضا. ومسألة "تضييق المسافة" بين النّصوص الأوّليّة والنّصوص الثّانوية عن طريق إلغاء الاجتهاد وسلطة العقل، وعن طريق إهدار جميع الأبعاد التّاريخيّة والاجتماعيّة، هذه المسألة بالتّحديد احتلّت حيّزا كبيرا في تحليل عميق قام به المفكّر المصريّ "نصر حامد أبو زيد" في دراسته "نقد الخطاب الدّينيّ"، ففي عرضه الثّاقب لآليّات الخطاب الدّينيّ المعاصر رصد آليّة، أسماها "آليّة الاعتماد على سلطة السّلف أو التّراث"، وهي آليّة تتشابك وتتفاعل مع آليّات أخرى لتكوّن مجمل الخطاب الدّينيّ المعاصر في العالم الإسلاميّ. ومضمون هذه الآليّة هو أنّه بعد "تحويل النّصوص التّراثيّة – وهي نصوص ثانويّة – إلى نصوص أوّليّة تتمتّع بقدر هائل من القداسة لا تقلّ – في كثير من الأحوال – عن النّصوص الأصليّة، يصبح من الممكن تضييق المسافة بين هذين النّوعين من النّصوص، وبالرّغم من اختلاف منطلق المؤلفين هنا (أبو زيد و يان أسمن) إلاّ أنّ التّوازي بين المؤلّفين في هذه النّقطة لا يمكن تجاهله. حول هذه الدّراسة الرّائعة غزيرة الفكر وقويّة التّجريد راجع: أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الدّينيّ. طبعة جديدة مع تعليق موثّق على ما حدث، الطّبعة الثّانيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥، الاقتباس: ص٦٧ . (المترجم).

وتنشأ من "روح الكتابة"، وقد أطلقنا على هذا النّوع من النّصوص مصطلح "تيّار التّراث"، فالنّصوص "القانونيّة" هي نصوص تتمتّع بقدر هائل من القداسة: فهي تتطلّب في نقلها وتوارثها الحرفيّة المطلقة. ويستحيل التّغيير فيها ولو بقيد أنملة. "لا تزيدوا كلمة على ما آمركم به، ولا تنقصوا منه، واحفظوا وصايا الرّب إلهكم الّتي أوصيكم بها" هكذا نقرأ في سفر "التّثنية" في العهد القديم، وهكذا كانت وصيّة الرّبّ لبني إسرائيل (التّثنية ٤. ٢) ، وهذا الاقتباس يوضّح لنا أيضا أنّ "القانون العبرانيّ"، "قانونيّة العهد القديم"، قد نشأ أساسا من روح "العهد"، وهو عهد أو عقد تمّ بين الرّبّ وبني إسرائيل، وليس بخفيّ أن هذا "النّصّ القانونيّ" (الإنجيل العبرانيّ) يسمّى أيضا "عهدا"-(٢١) "فالنّص القانونيّ" يتمتّع بالالتزام المطلق الّذي يمليه أيّ عهد، وبالشّريعة الّتي يتضمّنها أيّ عقد.

ويظهر هذا واضحا جليّا عن طريق استعراض الفرق بين "النّصوص الدّينيّة" و"النّصوص القانونيّة"، فالنّصوص الدّينيّة يمكن أن توجد أيضا خارج التّراث، أو التّراثات " المقنّنة حضاريّا " . ويمكن للنّصوص الدّينيّة أن توجد أيضا في النّقل الشّفويّ، وأوضح مثال على هذا هو تعاليم البراهمانيّة المقدّسة المعروفة باسم "الفيدا"-(٢٢)، أو في التّوارث الكتابي على حدّ سواء ، ومثال هذا "كتاب الموتى" في الحضارة المصرية القديمة ، صحيح أنّ النّصوص الدّينيّة تتطلّب أيضا في نقلها وتوارثها الحرفيّة المطلقة، شأنها في هذا شأن النّصوص "القانونيّة " ؛ ولهذا فإنّنا نجد أنّ "البراهمة " – على سبيل المثال – لا يدوّنون كتبهم المقدّسة "الفيدا " ؛ لأنّهم يثقون في

(٢١) حول تاريخ المصطلح "قانون – Kanon" انظر من بين المواضع المختلفة بصفة خاصّة النّقطة ٢ من هذه الفصل.

(٢٢) "الفيدا" هي التّعاليم المقدّسة للدّيانة "الهندوسيّة"، يقوم "البراهمة" على حفظها. وهي مكتوبة باللّغة السّنسيكريتيّة القديمة، وتتكوّن من أشعار ونثر. وتنقسم إلى أربعة أجزاء رئيسيّة، هي: ريج – فيدا، سما – فيدا، يجور – فيدا، أثروا – فيدا (وهي على التّرتيب: جزء الأشعار، وجزء الأغاني، وجزء الحكم والأمثال، والجزء الخاصّ المعلّم الأعظم). (المترجم)

الذّاكرة أكثر من ثقتهم فى الكتابة . لكنّ النّصّ الدّينىّ يمثّل - فى حدّ ذاته - شيئا مثل المعبد اللّغوى، يمثّل نوعا من استحضار المعنى القدسىّ عن طريق أداة الصّوت . النّصّ الدّينىّ لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل بقدر ما يحتاج إلى الاستظهار عن ظهر قلب ، وإلى التّرتيل المبطّن بالشّعيرة الدّينيّة مع المراعاة الدّقيقة لتعاليم أداء الشّعيرة من ناحية المكان الّذى تقام فيه، وزمان إقامتها، ونظافة البدن إلى آخره؛ هذه هى خصوصيّة النّصّ الدّينى"[٢٣]. أمّا النّصّ "القانونىّ" فهو يجسّد - على العكس من ذلك - القيم المعياريّة (الخاصّة بوضع قواعد ومعايير السّلوك)، والقيم التشكيليّة (الخاصّة بالأداء السّلوكى نفسه) لجماعة بشريّة ما. وينسحب هذا بالطّبع على كلّ العمليّات الحضاريّة الأخرى، فالنّصّ "القانونىّ" يمثّل "الحقيقة". أمثال هذه النّصوص تتطلّب أن تمسّ شغاف القلب، أن تدخل إلى القلب دون نفور، أن تُتبع، وأن تُنفّذ على أرض الواقع الحىّ وتصبح حقيقة معاشة. ولتحقيق كلّ هذا، لا يحتاج الأمر إلى التّرتيل والاستظهار، أكثر من الحاجة إلى التّفسير، فالمهمّ هنا هو القلب (الفاهم)، ليس الفم (المرتّل)، ولا الأذن (السّامعة) ، غير أنّ النّصّ لا يتحدّث مباشرة إلى القلب. فبقدر طول الطّريق من الأذن السّامعة، أو العين القارئة إلى القلب الفاهم بقدر ما تكون الطّريق طويلة أيضا ما بين الشّكل المكتوب، أو المسموع للكلمة والمعنى المعيارى (التّقعيدىّ) والتشكيلىّ (الأدائىّ) الكامن فيها. هذه المسافة بين القراءة والفهم، أو بين الشّكل الكتابىّ، والمعنى الكامن وراء هذه الخلفيّة تحتاج إلى وسيط؛ ولذا فإنّ التّعامل مع النّصوص "القانونيّة" يحتاج دائما إلى شخص ثالث، يحتاج إلى

(٢٣) المؤلّف هنا يضع "النّصّ الدّينىّ" داخل سجن التّرتيل والحفظ عن ظاهر قلب، وداخل إطار الشّعيرة الدّينيّة، الّتى تعتمد حضاريًا على التّكرار والتّرتيل والشّفاهيّة، "فالنّصّ الدّينىّ" يختلف بهذا المعنى عن "النّصّ القانونىّ". فالنّصّ الدّينىّ محبوس بهذا المعنى عن تيّار المجرى الحضارىّ، لا يسير فى هذا التّيّار، ولا يختلط به. أمّا "النّصّ القانونىّ" فهو النّصّ الّذى يعطى القيم التّقعيديّة والتّشكيليّة (القيم المعياريّة والقيم المحدّدة للسّلوك) بالنّسبة المجموعة، هو النّصّ الّذى تكوّنت حوله ثقافة تأويليّة؛ لذا يبقى السّؤال هنا: أين موضع القرآن كنصّ دينىّ سماوىّ بالنّسبة للحضارة الإسلاميّة فى هذا التّصنيف؟ هذه النّقطة فى حاجة إلى نقاش مفصّل. (المترجم)

المفسّر الّذى يقف بين النّص من جانب والمخاطبين من جانب آخر. ووظيفة هذا المفسّر هى استخراج الإشارات والطّاقات المعياريّة والتّشكيليّة المحبوسة فى سطح النّصّ وإطلاق قيدها. النّصوص "القانونيّة" يمكنها فقط فى حالة وجود هذه العلاقة الثّلاثيّة بين "النّصّ" و"المفسّر" و"السّامع" أن تطلق المعنى الكامن فيها، وأن تنثره فى الوجود[٢٤].

وهكذا تنشأ فى محيط نقل وتوارث "النّصوص القانونيّة" مؤسّسات للتّفسير والتّأويل، وتنشأ بالتّالى طبقة جديدة من أصحاب الصّفوة الفكريّة، وهؤلاء هم: كتبة "التّوراة" عند بنى إسرائيل، والأحبار عند اليهود، و"الفيلولوجوس" (فقهاء اللّغة) عند الهيلينيّين، و"الشّيخ" أو "المولّى" فى الإسلام، و"البرهمانا" فى الهند، والحكماء والعلماء البوذيّون والكونفشيوسيّون واللاوتسيّون. هؤلاء كلّهم هم حملة هذه النّصوص، والخاصيّة المميّزة لكلّ هؤلاء الحاملين الجدد للذّاكرة الحضاريّة هى ريادتهم الفكريّة، وحرّيتهم النّسبيّة فى مواجهة السّلطات السّياسيّة والاقتصاديّة [٢٥] (قارن: كر. ماير ١٩٨٧) ؛ إذ من خلال هذه الحرّيّة وحدها، ومن خلال عدم تبعيّتهم للسّلطات يمكنهم أن يمثّلوا المطالب المعياريّة (التّقعيديّة) والتّشكيليّة (السّلوكيّة) الّتى يمليها عليهم "القانون" الحضارىّ، فهم يجسّدون، ويشاركون فى سلطة "القانون"، وفى "الحقيقة" المستوحاة منه.

(٢٤) حول هذه المسألة قارن فى هذا السّياق ما ورد فى "العهد الجديد" فى إصحاح "أعمال الرّسل" على لسان الرّسول "فيليبوس"، عندما سأل حاجب ملكة الحبشة، وكان هذا يقرأ فى "العهد القديم"، فسأله "فيليبوس": "أتفهم ما تقرأ"؟ فردّ عليه الحاجب متسائلا باستغراب: "كيف أفهم، ولا أحد يشرح لى؟" (قارن: أعمال الرّسل فى العهد الجديد، إصحاح ٨، أية ٣١ . الكلمة المستخدمة هنا هى كلمة"hodegesei"، ومعناها "إرشاد، توضيح"، ومنها "علم الإرشاد"، واتّخذ من هذه الكلمة "Hodegetik" وهو علم كيفيّة شرح النّصوص).

(٢٥) لا أدرى إلى أىّ مدى يمكن أن ينطبق هذا على واقع العالم الإسلامىّ اليوم، كجزء من الحضارة العالميّة. (المترجم)

فى الحضارات الكتابيّة الأولى – وقبل نشأة "القوانين الحضاريّة" – كان حاملو "تيّار التّراث"[٢٦] والقائمون عليه هم فى الوقت نفسه موظّفون فى إدارة شئون الدّولة والمجتمع، فكان منهم من يعملون كموظّفين فى أجهزة الإدارة، أو أطبّاء أو مفسّرى أحلام أو كهنة وعرّافين، وكانوا – على أيّة حال – تابعين للدّولة، يتلقّون الأوامر من المؤسّسة السّياسيّة فى المجتمع ، وكانوا فى حالة تعلّق تامّ بتلك المؤسّسة؛ إمّا عن طريق تلقّى الأوامر منها – كما قلنا – أو حتّى عن طريق إصدار الأوامر لها، فالمنظّمة السّياسيّة فى المجتمع كانت هى كلّ شىء، فى ظلّ تلك الحالة لم يكن هناك مكان فى التّراث، ولم تكن هناك قاعدة "أرشميدسيّة" يمكن – انطلاقا منها – التّصدّى لهذه المنظّمة، والوقوف فى وجهها عن طريق رفع راية حقّ التّغيير فى المجتمع، وهو تغيير تتطلّبه "القوانين الحضاريّة" فى الجانب المعيارىّ (التّقعيدى) والجانب التشكيلىّ (السّلوكىّ)، لم تكن هناك "قوانين حضاريّة" أو سلطة حضاريّة يستند إليها التّغيير فى مواجهة المنظّمة السّياسيّة، بل كان يتمّ كلّ شىء داخل هذه المنظّمة، ولم يكن حاملو "تيار التّراث" والقائمون عليه سوى جزء من هذه المنظّمة؛ ولذا فإنّ عمليّة تأسيس "القوانين" الحضاريّة تعتبر فى الوقت نفسه بمثابة عمليّة تميّز اجتماعىّ: وهو تميّز وبلورة موقف مستقلّ فى مواجهة السّلطات السّياسيّة والإداريّة والاقتصاديّة والقضائيّة، وحتّى أيضا السّلطات الدّينيّة فى المجتمع، ووظيفة هذه المؤسّسة الّتى يمثّلها هذا الموقف الجديد هى – حسب تعبير "هولدرلين" – العناية "بالحرف الثّابت"، العناية بالنّصّ الّذى لا يتغيّر. فرعاية "الحرف الثّابت" معناها "التّفسير"، معناها "رعاية المعنى" الكامن فى هذا "الحرف"؛ ولأن "الحرف" "ثابت" لا يتبدّل ولا يجوز أن يتغيّر ولو قيد أنملة، ولأنّ عالم الإنسان – على الجانب الآخر – خاضع للتّغيّر المستمرّ، فإنّه تنشأ عندئذ مسافة أو فجوة بين النّصّ "المتجمّد" والواقع المتغيّر. وسدّ هذه الفجوة لا يتأتّى إلّا من خلال

(٢٦) "تيّار التّراث" هو – كما سبقت الإشارة – النّصوص الّتى تكوّنت من روح الكتابة على مرّ التّاريخ، وهى نصوص لم تنشأ كنوع من التّدوين لأشياء شفويّة سابقة، وإنّما انبثقت عن روح الكتابة. وهذه النّصوص ذات منابع متجدّدة، نصوص تاريخيّة، ومنها نشأت النّصوص "القانونيّة"، وهى – كما عرّفها المؤلّف – تلك النّصوص الّتى جفّت منابعها ولم تتسرّب إليها معان جديدة، وتجمّدت عند نقطة "معنويّة" حضاريّة معيّنة، واكتسبت بناء على هذا صفة القدسيّة، وضرورة نقلها الحرفىّ، وعدم جواز النّيل منها بالتّبديل أو بالتّغيير. (المترجم)

"التّفسير"؛ وهكذا يصبح "التّفسير" مبدأ مركزيًا لتحقيق "الإجماع الحضارىّ" والهويّة الحضاريّة، فالطّاقات المعياريّة (التّقعيديّة) والتّشكيليّة (السّلوكيّة) للذّاكرة الحضاريّة الكامنة فى النّصّ لا تنتزع من التّراث المؤسِّس للهويّة إلاّ من خلال التّفسير المتجدّد، والمتدفّق باستمرار لهذه النّصوص. "التّفسير" يصبح علامة للذّكرى، يصبح "تذكرة"، والمفسِّر يتحوّل إلى "مذكِّر"، إلى منذر ومحذِّر أمام حقيقة يُخشى عليها من النّسيان.

ولكن- وعلى أيّة حال- مع تزايد الإنتاج النّصّىّ فى الحضارة - بسبب الإفرازات النّصّيّة المختلفة - سرعان ما نجد أنفسنا أمام تلك الحالة الّتى وصفتها "أليدا أسمن" بأنّها "انفراط فى عقد" الذّاكرة الحضاريّة، وانقسام لها إلى "مقدّمة ومؤخّرة"، إلى واجهة أماميّة وواجهة خلفيّة، إلى "ذاكرة وظيفيّة وذاكرة تخزينيّة" (قارن: أ. و يان أسمن ١٩٩١)، فكمّ النّصوص على اختلاف أنواعها: من نصوص أوّليّة وثانويّة وثلاثيّة، أو من كتابات "قانونيّة" و"شبه قانونيّة" وكتابات أخرى "لاحقة"[٢٧]، كلّ هذه النّصوص والكتابات أصبحت الآن تتعدّى بشكل كبير ما يستطيع مجتمع بعينه أن يتذكّره فى فترة معيّنة، أو أن "يسكنه" فى ماض محدّد؛ إذ يزيد كمّ النّصوص أكبر بكثير عمّا يحتاجه المجتمع. وبقدر ما ترتدّ النّصوص إلى الخلف، وتدخل دائرة التّخزين، والأراشيف المهجورة، بقدر ما يتحوّل النّصّ ليصبح نمطا من أنماط النّسيان، ليصبح مقبرة حقيقيّة للمعنى، بعد أن كان هذا المعنى حيًا معاشا، وبعد أن نشأ عن طريق الممارسة الحيّة، وعن طريق الاتّصال مع الآخرين، وأخذ شكله فى هذا النّصّ. وهكذا تنتشر تدريجيًا داخل التّراث الّذى يعيش فيه كلّ منّا مجالات للمعانى البعيدة والمهجورة. وهكذا تنشأ مناطق واسعة للمعرفة المنسيّة، وتنوب وتتميّع نتيجة لهذا الحدود مع "الشّىء الغريب".

(٢٧) المقصود هنا "بالكتابات اللاحقة - apokryphe Schriften" هى الكتابات الّتى تنشأ مؤخّرا فى الحضارات وفى الأديان، على أساس من "كتابات أخرى عظيمة"، سواء كانت هذه الكتابات دينيّة أو تراثيّة أخرى. ويقصد بها الكتابات "القانونيّة" الحضاريّة الّتى تنشأ فى المراحل المتأخّرة من الحضارات. فهناك كتابات "قانونيّة" من الدّرجة الأولى، وكتابات "شبه قانونيّة" من الدّرجة الثّانية، وكتابات "لاحقة" تماما مثل ترتيب الكتابات فى "العهد القديم". ففى "العهد القديم" نجد "كتب الشّريعة" أوّلا، وهى الكتابات الأساسيّة، ثمّ كتابات "تاريخ العهد القديم"، وكتابات "اللاحقين"، وهى كتابات "الأنبياء المتأخّرين"، وهم - حسب التّقليد العبرى فى ترتيب الكتاب المقدّس -: إشعيا، إرميا، حزقيال والاثنا عشر. (المترجم)

وطبيعىّ هنا أن يعنى اكتشاف الكتابة فى تاريخ الحضارات حزًّا عميقا، وقطعا غائرا فى تطوّر، وفى تاريخ "الآليّة الرّابطة"[٢٨] داخل المجتمعات. فمع دخول الكتابة ينشطر هذا التّاريخ إلى شطرين: مرحلة ما قبل الكتابة، وهى المرحلة الّتى تعتمد على "التّكرار الشّفوى المستند إلى الشّعائر"، ومرحلة ما بعد الكتابة، وهى مرحلة "التّفسير المستند إلى النّصوص". أمّا المنطقة الّتى تفصل المرحلتين عن بعضهما البعض، منطقة "النّشع" الموجودة بين هذين الطّرفين، هذه المنطقة كانت بادية للعيان بطبيعة الحال، وقد تمّ وصفها فى أكثر من موضع. وأكثر المصطلحات شهرة فى هذا الصّدد هو مصطلح "كارل ياسبر" الشّهير: "عصر المحاور"[٢٩]، وهو مصطلح يعبّر بدقّة عن هذا التّحوّل[٣٠]، وإن كان لم يأخذ فى الاعتبار الدّور البارز للكتابة فى هذه العمليّة ؛ مما يثير الغرابة بعض الشّىء، ولكن هذه الهفوة تمّ تداركها من قبل الآخرين[٣١].

(٢٨) "الآليّة الرّابطة أو العنصر الرّابط – konnektive Struktur" لمجتمع ما هو بمثابة "المشبك" الّذى يثبّت كلّ الخيوط والرّوابط داخل هذا المجتمع، فهو من جانب يربط الفرد بالمجموعة ويمكّنه من الانتماء إليها عن طريق عالم متكامل من المعانى يتمّ التّفاهم عليها داخل المجموعة من خلال رموز وإشارات حضاريّة معيّنة، بمعنى أنّه يمكّن الفرد – مع انتمائه لمجموعة معيّنة – أن يتحدّث عن نفسه وعن الجماعة بضمير الجمع "نحن"، وهذا هو البعد الاجتماعىّ، ومن جانب آخر تقوم هذه "الآليّة الرّابطة أو العنصر الرّابط" أيضا بربط الماضى بالحاضر، الأمس باليوم، وبشكل تكرارىّ دائرى أو حلزونىّ بحيث لا تمتدّ الأحداث إلى ما لانهاية، بل تتكرّر فى أنماط متشابهة ؛ مما يعطى حضارة بعينها الخصائص المميّزة لها. وطبعا لا مانع أن تكون جذور هذا الماضى أو هذا "الأمس" ضاربة فى أعماق عصر أسطورىّ سحيق. وهذا البعد يطلق عليه البعد الزّمنى، وطبيعىّ أن يمثّل اكتشاف الكتابة فى الحضارات حزًّا وقطعا راديكاليًا فى تاريخ هذا "العنصر الرّابط" للحضارات الكتابيّة. (المترجم)

(٢٩) راجع الجزء الخاصّ بـ"تمهيد" من هذا الكتاب حيث الحديث عن "كارل ياسبرز" وفكرة "عصر المحاور" بمزيد من التّفصيل. (المترجم)

(٣٠) كارل ياسبرز ١٩٤٩ . قارن: س. ن. أيزنشتات ١٩٨٧ . إنّ "العوارض" التّاريخيّة لظاهرة "عصر المحاور" (التّداعى التّاريخىّ والحضارىّ لهذه الظّاهرة) لا تشمل فقط عمليّة الانتقال من "الإجماع الحضارىّ الشّفوىّ" إلى "الإجماع الحضارىّ النّصّىّ"، وإنّما أدّت هذه الظّاهرة أيضا إلى إمكانيّة "تطوّر وتولّد للأفكار"، وسوف نعود إلى هذه النّقطة فى الجزء الثّالث من الفصل السّابع بتفصيل مستفيض.

(٣١) تجدر الإشارة هنا قبل كلّ شىء إلى اسم "إ. أ. هافيلوك – E.A.Havelock" الّذى كرّس عمل عمره لبحث هذا التّحوّل من المرحلة الشّفويّة إلى المرحلة الكتابيّة فى الحضارة اليونانيّة القديمة، قارن هنا على وجه التّحديد الفصل السّابع، النّقطة الأولى من هذا الكتاب.

٥-التكرار والتّنوّع

يكمن الفرق الرّئيسىّ بين "الإجماع الحضارىّ النّصّىّ" و"الإجماع الحضارىّ الشّعائرىّ" فى أنّ الأخير يعتمد اعتمادا كلّيًا على "التّكرار"، فمبدأ الشّعيرة يستند أساسا إلى التّكرار، والتّكرار يعنى أنّ "التّنوّع" هنا مستبعد تماما، فى حين أنّ "الإجماع الحضارىّ النّصّىّ" يسمح بدخول "التّنوّع"، بل ويشجّع عليه. وربمّا يبدو هذا الكلام من أول وهلة غير معقول ، فربّما من قائل: بل العكس، ألا يتوقّع بالأحرى أن يكون عالم "التّراث الشّفوى"، وهو عالم الشّعائر وحكايات الأساطير، هو المجال المناسب الّذى يسوده التّغيّر والتّنوّع؟ وهذا لسبب بسيط: هو أنّه لا توجد هنا كلمة مكتوبة، وأنّ الأصوات لم تثبت بعد فى أيّة صورة كتابيّة، وأنّ كلّ مرّة "يخرج" فيها النّص إلى حيّز الوجود يتمّ إخراجه بطريقة مختلفة. فى حين أن الوضع فى "الحضارة الكتابيّة" يختلف؛ حيث يتثبّت النّصّ هنا فى شكل كتابىّ، ويأخذ بالتّالى صورته النّهائيّة، ومع كلّ قراءة جديدة، أو نسخ جديد للنّصّ لا يتعدّى الأمر عن مجرّد تكرار النّصّ نفسه. ربّما يوجّه مثل هذا الاعتراض. لكن ما نقصده هنا لا يتعلّق بالنّصّ فى حدّ ذاته، ولكن يتعلّق بالشّىء الّذى يعبّر عنه هذا النّصّ، بمعنى آخر، لا يتعلّق بمجرّد الإخبار، وإنّما بالمعلومة الّتى تُقدّم فى النّصّ، وهنا نجد أنّه فى عالم "التّراث" الشّفوى تكون قدرة النّصوص على الابتكار، وبالتّالى قدرتها على تقديم معلومات جديدة، محدودة جدًا. فالنّصوص الشّفويّة تضمن البقاء لنفسها حيّة فى الذّاكرة الحضاريّة، طالما أنّها تعبّر عن شىء معروف ومألوف داخل هذه الذّاكرة، طالما أنّها لا تعبّر عن معان جديدة. أمّا فى عالم "التّراث" الكتابىّ فالأمر على عكس هذا، كما نعرف من الشّكوى الشّهيرة للشّاعر المصرىّ القديم "كاخيبيرريزينب – Chacheperreseneb"، وهو شاعر مشهور عاش فى المملكة الوسطى. ويقول فى شكواه:

ألا ليت عندى جمل لم يعرفها أحد قطّ، وأحاديث غريبة،

وكلام جديد لم يسبق لأحد أن قاله،

كلام خال لم يتكرّر من قبلى،

ألا ليتنى أملك ناصية كلام، ليس مجرّد أقاويل موروثة، قالها الآباء والأجداد.

إنّي أعصر جسدى وأعصر كلّ ما بداخله

وأطلق له الحرّيّة من أسر كلماتى.

فكلّ ما قيل من قبل يعدّ تكرارا،

ولا يقال اليوم إلاّ ما قيل من قبل.

كيف يتأتّى للإنسان أن يتحلّى بكلمات الأسلاف،

فالأجيال التّالية سوف تكتشف هذا.

هنا لا يتكلّم إنسان، تكلّم من قبل، بل يخاطبكم هنا إنسان،

يريد أن يتكلّم لأوّل مرّة، وعلى الآخرين أن يجدوا ويكتشفوا

بماذا سيردّون عليه.

هذا ليس حديثا يقول عنه الآخرون بعد ذلك:

*لقد قالوه فى سالف الزّمن

وأيضا ليس حديثا، يقال عنه:

هذا بحث هباء، هذا حديث مختلق

ولا أحد من أصحاب الكلمة يذكر اسمه للآخرين.

لقد قلت كلّ هذا طبقا لما رأيت،

بداية من الجيل الأوّل، ووصولا إلى أولئك الّذين

يأتون من بعدنا، وأقول لكم مرّة ثانية:

لقد كانوا يقلّدون الماضى.

أمّا أنا: فيا ليتنى كنت أعرف ما لا يعرفه الآخرون،

يا ليتنى كنت أعرف ما لا يعدّ تكرارا[٣٢].

تعتبر هذه القصيدة بمثابة الشكوى المرّة من هذا الضغط الشّديد للتّنوّع والابتكار الملازم للحضارات الكتابيّة. فالحضارات الكتابيّة تحمل فى داخلها جرثومة التّنوّع والابتكار، وهى مشكلة لا يعرفها إلاّ الكاتب، فشاعر الرّبابة أو الرّاوى ينتظر منه سامعوه أن يروى لهم ما هو مألوف لديهم، أمّا المؤلف فينتظر منه قرّاؤه أن يأتى بأشياء غير مألوفة، أن يبتكر ويأتى بجديد. فى عالم "التّراث" الشّفوى يكون المعيار الوحيد لتحديد مرتبة الرّاوى أو الشّاعر المغنّى هو وحده كمّ المعرفة الّذى عنده؛ أىّ كمٍّ ما يستطيع أن يروى من الحكايات، سبع أو عشرين أو ثلاثمائة حكاية، أو أكثر أو أقلّ، العدد هنا والكمّ هما الفيصل فى هذا الأمر. وكلّما اتّسعت معرفة الرّاوى بالحكايات، كلّما ارتفعت مرتبته الاجتماعيّة كراو. بل حتّى فى بعض من الحضارات الّتى تعتمد على الذّاكرة ترتفع مرتبة الرّاوى حتّى يصل إلى رتبة "الأمير"، ففى بعض الحضارات الشّفويّة يكون الرّواة والشّعراء الشّعبيّين فى الوقت نفسه أمراء، فهنا لا توجد صور أخرى لحفظ المعرفة غير ذاكرة الرّاوى، أو شاعر الرّبابة، كما لا توجد طرق أخرى تؤدّى إلى هذه المعرفة غير الاستماع إليه، غير الصّور المنظّمة الّتى يُخرج بها الرّاوى، أو الشّاعر نصوصه، فالتّكرار هنا ليس مشكلة البتّة، بل هو ضرورة تركيبيّة لإعادة إخراج النّصّ. فلو لم يكن التّكرار موجودا، لانقطعت عمليّة التّوارث. والابتكار فى هذه الحالة يعدّ ضربا من ضروب النّسيان.

ولكن "التكرار" يعدّ مشكلة فى حالة واحدة؛ هى عندما يفقد ضرورته التّركيبيّة بالنّسبة لعمليّة التّراث، عندما لا يصبح هو الوعاء المناسب لإعادة إخراج النّصّ، عندما ينفصل حفظ المعرفة، وتنفصل الطّرق المؤدّية لها عن شخص الرّاوى أو الشّاعر، وعندما تنفصل أيضا عن عمليّات الإخراج ذات الطّابع الشّعائرىّ للنّصّ. وكلّ هذه الإمكانات

(٣٢) لوح ب. م. ٥٦٤، ٢، - ٧ . تحقيق: "أ. هـ. جارديتر - : A.H.Gardiner" تحذيرات أسطورة مصريّة، لايبتسج ١٩٠٩، ص ٩٧ - ١٠١، انظر: "م. ليشتهايم - M. Lichtheim" ١٩٧٣، ص ١٤٦ وما بعدها، وانظر أيضا: "ب. ج. أوكينجا- B.G. Ockinga" ١٩٨٣ . حول أحدث التّرجمات: "هورنونج - Hornung" ١٩٩٠، ص ١٠١ .

المذكورة موجودة بالفعل في عمليّة الكتابة، فالتّكرار عندئذ يصبح عديم الفائدة، والشّيء المدهش أنّ هذه الأشياء قد ظهرت وعُرفت منذ بدايات التّاريخ، فقد عُرفت هذه المشكلة في مصر القديمة، ولا يخفى أنّ حضارة مصر القديمة تمثّل البدايات الأولى لأوّل حضارة كتابيّة عرفها التّاريخ، ثمّ تحولّت هذه المشكلة إلى اليونان، وهناك أصبحت جزءا فعّالا من البنية الحضاريّة، وفي اليونان أخذت لأوّل مرّة الحضارة الكتابيّة شكلها المميّز، وأصبحت الكتابة هي الأساس في "الإجماع الحضاريّ"، وتطوّرت الكتابة، ونشأ هنا أدب مكتوب، أرسى قواعد الابتكار والتّنوّع، وأصبح فيما بعد أداة للتّطوّر المنتظم للأفكار، وللثّورة المعرفيّة.

والاكثر غرابة في هذا النّصّ القديم - الّذي سبق الاستشهاد به أعلى - هو ربّما حقيقة أنّ في هذا النّصّ صوت يتكلّم، صوت لمؤلّف، يستشعر التّراث على أنّه شيء خارجيّ، وشيء غريب، وشيء ضخم عملاق، لا قبل للمؤلّف به؛ ولذا فإنّ المؤلّف يقف في يأس أمام مهمّة كبيرة؛ هي أن يجد الشّرعيّة والقوّة لكلامه هو في مواجهة هذا التّراث الضّخم العملاق، وأن يقدّم كلامه - أمام هذا التّراث - على أنّه شيء جديد مبتكر وخاصّ به هو (بالمؤلّف)، والأمر يختلف بالنّسبة لشاعر الرّبابة (الشّاعر الشّفويّ): فالتّراث بالنّسبة له ليس شيئا "خارجا" عنه، بل إنّ التّراث يجري في عروقه مجرى الدّم، يخترقه ويملأه من الدّاخل. على العكس منه الشّاعر الّذي يستخدم الكلمة المكتوبة، فالشّاعر الكاتب يرى نفسه من الخارج في مواجهة مع التّراث، ويشعر بأنّه معتمد كلّيّة على دخائل نفسه لكي يستطيع أن يثبت نفسه أمام هذا التّراث، وقد أعطى الشّاعر الشّهير "كاخيبيرريزينب - Chacheperreseneb" قصيدته السّابقة العنوان التّالي: جمع الكلمات وجني الحكم والأمثال والبحث عن الأغاني بطرق دروب القلب، وفيها يبثّ قلبه شكواه، قائلا له:

يا قلبي، تعال كي أبثّك حديثي،

تعال؛ كي تجيبني عن سؤالي، وكي تحكي لي

عن ماذا يدور في بلادي،

إنّ "كاخيبيرريزينب – Chacheperreseneb" يعتبر أول شاعر "مُعذّب بالكلمة – scrittore tormentato" عرفه تاريخ الأدب على الإطلاق (كالفينو)، فالألم الّذى يعتصره يكمن فى الوحدة الّتى تلازم عمليّة الكتابة، ليس فقط الكتابة على المستوى الفردى، وإنّما عمليّة الكتابة مطلقا على المستوى الحضارى، فالوحدة قائمة منذ دخلت الكتابة إلى الحضارات، فالكاتب فى وحدته مع نفسه ومع قلبه، يجب عليه – كما قال "كاخيبيرريزينب Chacheperrese-neb" – "أن يعصر نفسه من الدّاخل" ؛ لكى يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء فى مواجهة التّراث، وذلك بالإتيان بشىء جديد، وبشىء من إبداعه هو. الماضى – كما سبق أن عرفناه – ينشأ عن طريق حدوث "حزّ أو قطع" فى تيّار الزّمن، وعن طريق محاولة الارتباط به (بالماضى) عبورا بهذا "الحزّ أو القطع". وإذا كان الأمر كذلك، فإنّنا هنا نقف لأوّل مرّة أمام ظرف من أكثر ظروف نشأة الماضى انتشارا وأخصّها نموذجيّة ؛ وهو تدوين التّراث؛ أى تحوّل الموروثات، والمنقولات الحضاريّة الشّفويّة إلى شكل مكتوب. فهذا هو أكبر "قطع" وأعظم "حزّ" وقع فى تيّار الزّمن، ويؤدّى إلى نشأة الماضى. انكسر الزّمن عند الكتابة، وتغيّرت صورة الحضارات من هذا المنطلق، فحيث تأخذ الموروثات الحضاريّة شكل النّصّ المثبّت والمتموضع فى هيئة إشارات كتابيّة، وحيث لم تعد هذه الموروثات تخترق حامليها وأصحابها من الدّاخل كتيّار فكرىّ، ولا تجرى منهم مجرى الدّمّ فى العروق، حيث تنعدم كلّ هذه الأشياء، نجد أنفسنا بالفعل أمام "كسر أو قطع" فى تيّار الزّمن. ويمكن لهذا الكسر أو القطع أن يظهر فى أىّ وقت فى وعىّ الإنسان، ويأخذ شكل الاختلاف بين القديم والجديد، بين ما كان، وما هو كائن الآن، بين الماضى والحاضر. أمّا كون أن يستشعر الإنسان هذه المسافة الّتى تفصل بين الكاتب من جانب، وبين التّراث الّذى أخذ وضعيّة الكتابة من جانب آخر، وأصبح شكلا كتابيّا، على أنّها ليست فقط ألما وعذابا وغربة ووحدة – كما يُحسّها شاعرنا "كاخيبيرريزينب – Chacheperreseneb" – بل على أنّها أيضا يمكن أن تكون مسافة لحريّة الكاتب، وتحرّره من قيود التّراث؛ بحيث يستطيع الكاتب أن ينظر إلى هذا التّراث نظرة نقديّة، كون أن ينظر الإنسان إلى الأمر هكذا، فهذه نقرة أخرى – كما يقال، فمعروف أنّه من خلال الكتابة – وبها وحدها – يصبح التّراث صورة وشكلا ملموسين، وهذه الصّورة المسوكة يمكن لأصحابها (حاملى

التّراث) أن يسلكوا اتّجاهها مسلكا نقديّا[٣٣] المصطلح المتداوَل هنا هو: نقد التّراث، فمن خلال الكتابة وحدها – وبها أيضا – يكتسب من ناحية أخرى صاحب هذا التّراث وحامله الحريّة الّتى تمكّنه من أن يجعل إسهامه الخاصّ للتّراث يُنظر إليه على أنّه شيء جديد، غريب لم يأت به أحد من قبله، وأنّ يجعل منه حديثا غير مسموع من ذى قبل فى مواجهة هذا التّراث المألوف ، والمعهود منذ القدم.

فكلمات "كاخيبيرريزينب – Chacheperreseneb" نفسها يمكن أن تفهم هكذا:

" أغان لم يغنّها أحد من قبلى، وأحاديث غريبة،

وكلام جديد لم يسبق لأحد أن قاله،

كلام خال من التّكرار".

إنّ "القطع" أو "الكسر" الّذى تعنيه الكتابة بالنّسبة لعمليّة التّوارث الحضاريّ – مع دخول التّدوين الكتابيّ للموروثات الشّفويّة – يظهر فى شكل المقابلة بين "الجديد" و"القديم"، فكلمتى "جديد" و"قديم" هما فى حدّ ذاتهما نقيضان، لكنّ تناقضهما لم يظهر بهذه الحدّة وهذه الدّراميّة إلاّ مع دخول التّوارث الكتابىّ إلى الحضارات؛ إذ على أىّ نصّ جديد من الآن فصاعدا أن يثبت نفسه فى مواجهة النّصوص القديمة، ومن الآن فصاعدا أيضا أصبحت النّصوص القديمة معرّضة لخطر التّقادم أكثر فأكثر، ولكن تقادم النّصوص ليس هو بالضّبط المصير الّذى يمكن لنّص أن يلقاه فى إطار النّقل الكتابىّ للموروثات الحضاريّة، فالتّقادم هنا أمر طبيعىّ ملازم لعمليّة الكتابة. الأكثر من هذا أنّ النّصوص هنا تشبه النّبيذ (خمر العنب)، فما يصلح منها "للتّخزين"، يكتسب دائما مع مرور السّنين مذاقا أفضل، ويصبح كلّما تقادم أكثر قيمة، فالصّفة "قديم" أصبحت فى التّوارث الكتابىّ للحضارات لقبا من ألقاب النّبل والشّرف والأصالة؛ ولأن النّقل الشّفوىّ للحضارات لا يعرف مثل ظروف "التّخزين" هذه؛ لذا فإنّ صفة "التّقادم" كقيمة معنويّة مجهولة هنا تماما. وقد نشأ منذ أمد بعيد فى مصر القديمة وبلاد

(٣٣) عالج "إ. أ. هافيلوك" هذه النّقطة بالتّحديد، واستنادا إليه تطرّق إليها أيضا "ن. لومان"، وسوف نعود إلى هذا الجانب مرّة أخرى فى سياق حديثنا عن اليونان.

الرّافدين مع دخول الحضارة الكتابيّة هناك تصور أن "الكتابات القديمة" تمتلك قيمة عالية ومكانة خاصّة، وأصبح الطّريق الذى تؤدى إلى تحصيل المعرفة هو طريق الكتب، وبالتّحديد الكتب القديمة. وفى هذا السياق يقول أحد شعراء مصر القديمة:

تأتى "المعات" (وهى الحقيقة والعدل والنّظام والصّواب) صافية منّقاة[٣٤] إلى حامل المعرفة،

عندما يتّبع النّصائح الّتى قال بها الأسلاف.

سر على درب آبائك وأجدادك

(...)

فكلماتهم تجدها محفوظة فى كتاباتهم:

افتح كتبهم، واقرأ، واسلك درب الحكماء!

فالإنسان لا يصبح أستاذا إلاّ إذا جلس مجلس التّلميذ"[٣٥]

تكتسب الكتابات القديمة، كلّما مرّ عليها الوقت ، قيمة أعلى وبريقا ولمعانا، وبطبيعة الأمر يتطلّب هذا توافر الشّروط المناسبة "لتخزين" وحفظ هذه الكتابات. وتأخذ عمليّة التّخزين هذه، بمرور الوقت أيضا، بالنّسبة لهذه الكتابات صورة الصّراع الطبيعىّ لتحقيق الذّات : فكما هى الحال مع النّبيذ ، فإنّه أيضا مع هذه الكتابات لا يصلح "للتّخزين" إلاّ أفضل أنواعها. غير أنّه يبدو أنّ هناك فى الواقع اعتبارات، وقرارات أخرى لا علاقة لها "بالنّوعيّة"، تلعب هنا أيضا دورا ، فالنّصّان اللّذان يعتبران من أكثر نصوص الأدب المصرىّ القديم أهميّة بلا منازع ، وهما "محاورة إنسان سئم الحياة مع روحه"[٣٦] و"ترنيمة الشّمس للملك

(٣٤) الكلمة بالمعنى الحرفى هى: "مرشّحة" من التّرشيح والتّصفية، وهو أساسا مرحلة من مراحل إعداد البيرة.

(٣٥) قارن : عظة موجّهة إلى "ميريكارى"، برديّة رقم ٣٤ وما بعدها، انظر أيضا: "برونر – Brunner" ١٩٨٨ ص١٤٢ .

(٣٦) برديّة برلين ٣٠٢٤ . ترجمة "ليشتهايم – Lichtheim" ١٩٣٧ . توجد منها مقتطفات عند "هورنونج – Hornung" ١٩٩٠ ص١١٣ وما بعدها.

إخناتون[٣٧]" (هورنونج ١٩٩٠، ١٣٧ وما بعدها) هذان النّصّان قد نقلا إلينا في مخطوطة معاصرة واحدة فقط، وهو النّقش الوحيد لهما الموجود حتّى اليوم. وواضح من هذا أنّ هذين النّصّين لم يُتداولا أبدا في "تيّار التّراث" الحضاريّ؛ أي لم يتحوّلا إلى نصوص متداولة بحيث تبني عليها نصوص أخرى، وتتواصل معها. لم تكن الحال هكذا مع هذين النّصّين، وإنّما يبدو أنّهما كانا بمثابة الجزيرة المنعزلة. ففي حالة "ترنيمة الشّمس" كان هذا المصير مفهوما: فهذا النّص وقع ضحيّة للمطاردة والإبادة الّتي وقعت في مصر بعد عصر "العمارنة"، والّتي قصد بها محو كلّ ذكرى تتّصل بهذا العصر. أمّا بالنّسبة للنّصّ الآخر، "محاورة إنسان سئم الحياة"، فأسباب نسيانه وخروجه من دائرة التّداول لا تزال غير مفهومة. فضلا عن أنّه يوجد كمّ هائل من النّصوص الّتي لا تقلّ - في نظرنا - أهميّة، ولا تختلف في شيء عن نصوص الكلاسيكيّين المعترف بهم، ومع هذا لم نر هذه النّصوص مدوّنة إلاّ في مخطوطة واحدة فقط[٣٨]، ونذكر من بين هذه النّصوص: "الغريق" (برديّة وستكار) و"تحذيرات الشّاعر إيبوير"[٣٩]؛ وكلّ هذا يوصلنا إلى القناعة بأن عمليّة بناء وتكوين التّراث كانت ترتبط دائما بمبدأ الانتقاء، وأنّ "تقادم" النّصوص، ومضيّ الوقت عليها، وقيمتها النّفيسة، وسلطتها، وقوّتها داخل الحضارة - كلّ هذه الأشياء هي الأخرى رهن عمليّات الانتقاء هذه، ورهن المعايير الّتي تتّبعها. فالكتابة أو التّدوينيّة في حدّ ذاتها - وهذا ما أريد أن أبرزه هنا قبل كلّ شيء - لا تمثّل من نفسها عاملا

(٣٧) الملك "إخناتون"، اسمه الأصليّ "أمينوفيس" الرّابع (١٣٦٤ ق.م. - ١٣٤٧ ق.م.) ابن الملك "أمينوفيس" الثّالث وزوجته "نفرتيتي". يعرف "إخناتون" بأنّه الملك المارق المرتدّ الّذي جعل قرص الشّمس "آتون" إلها واحدا، وأخذ من "تلّ العمارنة" عاصمة جديدة له، ولمّا كان اسمه يحمل اسم الإله "آمون" - إله المملكة الّذي كان يكرهه - خلع هذا الاسم وأطلق على نفسه اسم "إخناتون"، ومعناه: "عابد الشّمس". (المترجم)

(٣٨) وحتّى الشّاعر "كاخيبيرريزينب -- Chacheperreseneb" لم يكن مصير استقباليّة نصوصه عند معاصريه أفضل بكثير، ولكن على الأقلّ يوجد هناك نصّان معاصران له قد استندا إليه وذكراه. وهذان النّصّان يذكران أنّ "كاخيبيرريزينب" كان ينتمي إلى مدرسة التّراث، وأنّه كان يعتبر بالتّالي من "الكلاسيكيّين". ويذكر كلّ من "كاخيبيرريزينب" و "إيبوير" ضمن "كلاسيكيّ" أحد العصور "الرّمسيسيّة" على نقوش مقبرة في سقّارة. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: آسمن ١٩٨٥، ص٤٨٨ وما بعدها.

(٣٩) للاطّلاع على كلّ هذه النّصوص وترجمتها، انظر ليشتهايم ١٩٧٣ .

لاستمرارية النّصوص في التّداول الحضاريّ، بل الأمر على العكس من ذلك؛ إذ تحمل الكتابة في داخلها مخاطر النّسيان والاختفاء، مخاطر تقادم النّصوص وتهييل تراب الزّمن عليها، وهذه أشياء ومخاطر ليست موجودة في التّوارث الشّفويّ. وهذا كلّه يؤدّى إلى أنّ الكتابة يمكن في أحوال كثيرة أن تعنى "قطعا وحزًا" في التّيّار الحضاريّ أكثر من كونها استمرارا له.

"الإجماع الحضاريّ النّصّيّ" يعنى - كما أسلفنا - خلق أفق للعلاقة بين النّصوص، يمتدّ إلى ما خلف هذا "القطع أو الحزّ" الملازم دائما لعمليّة التّدوينيّة، وهو أفق تبقى النّصوص في داخله مرورا بالآلاف من السّنين حاضرة دائما وفعّالة وقادرة على التّواصل مع النّصوص الأخرى، ويمكننا أن نميّز هنا ثلاث صور لمثل هذا التّواصل للنّصوص. فالحضور الدّائم للنّصوص داخل الحضارات يأخذ في الغالب صورة "العلاقة البينيّة بين النّصوص" (intertextuell)، ووظيفتها هي عمليّة الرّبط هذه، وجلب التّواصل، واستمراريّة النّصوص الأصليّة. ويوجد كما قلنا ثلاثة أنواع لهذا النّمط من التّواصل: تواصل تعليقيّ أو تفسيريّ؛ أي مفسّر للنّصوص الأصليّة، وتواصل مقلّد؛ أي تقليد النّصوص الأصليّة، والتّواصل النّقديّ؛ أي الخطاب النّقديّ للنّصوص الأصليّة. أمّا بالنّسبة للتّعليق أو الشّروح، فالمألوف أنّ النّصوص "القانونيّة" (بالمعنى الحضاريّ - وهي النّصوص الّتي تمثّل عماد الحضارة)، هي الّتي تحتاج إلى شروح وتعليقات؛ فنظرا لأنّ هذا النّوع من النّصوص لا يقبل التّواصل الكتابيّ، بمعنى أنّه لا يمكن مواصلة كتابتها في نصوص أخرى، ولا يقبل التّقليد، ولا يجوز نقده، بل إنّها نصوص مثبّتة في لفظها كما هي بلا تبديل أو تغيير؛ لذا فإنّ التّنوّع داخل هذه النّصوص غير ممكن، وإنّما لا بدّ أن يحدث على مستوى مختلف تماما، غير مستوى هذه النّصوص في حدّ ذاتها، مستوى آخر يضمن أن يبقى النّصّ بلا مساس[٤٠]، وهذا

(٤٠) يلفت النّظر هنا أنّ هذا الاستنتاج يتطابق مع مكانة "القرآن" في الحضارة الإسلاميّة، وإن كان المؤلّف يضع نصب عينيه - بقدر ما نرى - النّصوص "القانونيّة" الحضاريّة في الحضارات القديمة. ونظرا لأنّ المؤلّف له رأى مغاير في "القرآن" من ناحية اعتباره النّصّ الدّيني الأوحد في الحضارة الإسلاميّة، وبالتّالي "النّصّ العامود" في هذه الحضارة - أو بتعبيره - "النّصّ القانوني" ؛ لذا لا يتّفق تصنيفه للنّصوص مع تصوّرات الحضارة الإسلاميّة. فهو مثلا بناء على فكرة متداولة في دوائر البحث الغربيّة يرى أنّ "القرآن" امتدادا "للعهد القديم"، وبالتّالي يمكن إرجاع "القانون الحضاريّ الإسلاميّ"، كما هو في القرآن إلى =

المستوى هو الشّروح والتّعليقات (تفسير النّصّ)، أمّا التّقليد، فهو - على العكس من النّوع السّابق - يقتصر على النّصوص الكلاسيكيّة، وبطبيعة الحال يتمّ أيضا شرح وتفسير هذه النّصوص، أو كما كان يقول اللّغويون أصحاب مدرسة الإسكندريّة، تتمّ معالجتها، ولكن النّصّ لا يكون كلاسيكيّا إلاّ إذا أصبح أوّلا نموذجا، ومثالا لعديد من النّصوص المختلفة، كما هو الحال مع "هوميريس" بالنّسبة "لفرجيل"، وأيضا كما هو الحال مع "فرجيل" بالنّسبة "لجون ميلتون"، وهكذا[٤١] .

أمّا بالنّسبة للتّواصل النّقدى، فلا يُنقد إلاّ النّصوص "المؤسَّسة" حضاريّا، ويتمّ هذا فى إطار الخطاب العلمىّ، وهكذا حدث مع "أرسطو" بالنّسبة "لأفلاطون" ومع "منسيوس" بالنّسبة لـ"كونفشيوس" على سبيل المثال، فهذه صورة مختلفة تماما من صور التّواصل أو التّرابط النّصّىّ، نريد أن نسمّيها "بالتّوالد النّصّى - Hypolepse"، وسوف نتعرّض لها بالتّفصيل فى الفصل الخاصّ باليونان. والقاسم المشترك بين كلّ هذه الصّور الثّلاث من صور "النّصوصيّة البينيّة - Intertextuelitaet" هو أنّها جميعها تتعلّق بالنّصوص "المؤسَّسة" حضاريّا، ففى إطار الحضارات الكتابيّة ومع "الإجماع الحضارىّ القائم على النّصوص" تنتظم الذاكرة الحضاريّة فى شكل التّعامل مع نصوص "مؤسَّسة" حضاريّا، فالذّاكرة الحضاريّة تتعامل مع هذه النّصوص بأشكال مختلفة: فهى تفسّرها وتقلّدها وتتعلّم منها وتنقدها. مرّة أخرى نؤكّد هنا بمنتهى

= "العهد القديم". فهو بهذا المعنى لا يعتبر "القرآن" "نصّا قانونيّا"، على العكس من "العهد القديم". رأينا أن نعرض أفكار المؤلّف كما تتطلّبه أمانة التّرجمة، وعلى علماء المسلمين أن يناقشوا هذه الأفكار من النّاحية الدّينيّة. (المترجم)

(٤١) الشّاعر اليونانىّ القديم "هوميريس" (القرن الثّامن قبل الميلاد) صاحب "الإلياذة" و"الأوديسا" يعد أبو الشّعراء فى الغرب والبشريّة مطلقا. وكان من الطّبيعىّ أن يترك أثره وبصماته على كلّ التّراث الشّعرىّ الإنسانىّ بعده، وبصفة خاصّة الملحمة الشّعريّة الكلاسيكيّة، ولمّا ورثت روما التّراث اليونانىّ وحملته بعد أثينا وإسبرطة، كان "هوميريس" من أهمّ أعمدة هذا التّراث الّذى ورثه الرّومان. وكانت النّهضة "الهوميريّة" على يد شعراء الرّومان، وبالأخصّ على يد "فرجيل" (٧٠ ق.م. - ١٩ ق.م.) صاحب "الإينايس"، والّذى تواصلت الملحمة الشّعريّة الكلاسيكيّة فى أعماله. ثمّ جاء الشّاعر الإنجليزىّ "جون ميلتون" (١٦٠٨ - ١٦٧٤) وواصل تراث "هوميريس" و"فرجيل" فى ملحمته الشّعريّة الخالدة "الفردوس المفقود"، وهكذا تواصل تراث الملحمة الشّعريّة فى الأدب الغربىّ. (المترجم)

الوضوح أنّ النّصوص الدّينيّة ليست نصوصا "مؤسِّسة" بهذا المعنى؛ لأنّها نصوص ليست قابلة للتّواصل مع النّصوص الأخرى، ولا يتولّد عنها أىّ تنوّع نصّىّ "بينىّ"، فالنّصوص الدينيّة تنتمى أكثر إلى مجال التّرتيل والتّكرار ومجال "الإجماع الحضارىّ القائم على الشّعيرة"(٤٢)

يسعى الإنسان بمساعدة الشّعائر والطّقوس إلى إيجاد صورة "للإجماع الحضارىّ"، وللاستمراريّة تستند إلى الطّبيعة. "الطّبيعة تدور، والإنسان يتقدّم": هذا التّفريق الجوهرىّ بين الحياة الطّبيعيّة والحياة التّاريخيّة، كما صاغه الشّاعر الإنجليزىّ "إدوارد يانج" فى أواسط القرن الثّامن عشر فى قصيدته "تأمّلات ليليّة"، أصبح الآن فى ظلّ مبدأ "الإجماع الشّعائرىّ" (الإجماع الحضارىّ القائم على الشّعائر) لاغيًا وغير ذى قيمة من الأساس، فالإنسان فى ظلّ مبدأ "الإجماع الحضارىّ الشّعائرىّ" لا يتقدّم إلى الأمام، فى حين أنّ الطّبيعة تتحرّك بشكل دائرىّ - كما يقول "يانج"؛ إذ إنّ مبدأ التّكرار الصّارم الّذى يعتبر الأساس لكلّ طقس وشعيرة يجعل الإنسان يطوّع نفسه،

(٤٢) النّصوص الدّينيّة، السّماويّة منها بصفة خاصّة، نصوص ذات طبيعة فريدة في الحضارات؛ فهى لا تندرج - حسب تصنيف المؤلّف - تحت النّصوص "القانونيّة" بالمعنى الحضارىّ؛ أى أنّها لا يتولّد عنها نصوص بينيّة" أو "تحتيّة"، ولا تحتمل أى تنوّع نصّى فى ذاتها، فهى تختلف عن "النّصوص القانونيّة" بالمعنى الحضارىّ من ناحية أنّها لا تؤلّف نصوصا "تحتيّة"، وتتّفق معها من ناحية أنّها لا بدّ من توارثها بحرفيّتها، وأنّها تفرض تداولها عبر الأجيال بهذه الحرفيّة، وهذه القضيّة معروفة بالنّسبة للقرآن الكريم مثلا، والأمثلة لا حصر لها من القرآن نفسه أو فى الدّراسات القرآنيّة. ولمّا كانت طبيعة هذه النّصوص عدم التّغيير وعدم التّبديل؛ لذا يتمّ التّواصل النّصّى داخل الحضارة مع هذه النّصوص على مستوى آخر، بعيدا عن التّغيير فى حرفيّة النّصّ. ويحدث هذا على مستوى التّفسير، فالتّفسير هو المستوى النّصّىّ الآخر الّذى يتمّ به التّواصل. ومعنى أنّ النّصوص الدّينيّة لا يتولّد عنها نصوص "بينيّة أو تحتيّة"، إنّها لا تقبل النّقد، ولا تقبل التّقليد ولا تنتج نصوصا تحتيّة. بل بالعكس، يعتبر توليد النّصوص التّحتيّة فى هذه الحالة نوعا من الشّرك. وإلاّ لاعتبرنا أنّ ما كان يقوله مسيلمة الكذّاب والأسود العنسى مثلا ويزعمان أنّه قرآنا، أنّه صحيح، فهكذا يكون خلق النّصوص التّحتيّة من نصّ أساسىّ، حسب المعنى المقصود هنا؛ لذا يضع المؤلّف "النّصوص الدّينيّة" من الأفضل فى خانة "الشّعائر"، خانة التّكرار والتّرتيل، أكثر من وضعها فى خانة التّواصل النّصّىّ. ولكن - كما قلنا - لا تزال إشكاليّة وضع القرآن في الحضارة الإسلاميّة قائمة حسب هذا التّصنيف. هل هو نصّ شعائرىّ، يوضع فى خانة الشّعيرة وعدم التّنوّع أو نصّ تواصلىّ توليدىّ يمكن أن تتواصل كتابته فى نصوص أخرى ويمكن أن تتولّد عنه نصوص تحتيّة، أو هو جزء من "القانونيّة الحضاريّة" للعهد القديم - كما يفترض المؤلّف؟ هذه أسئلة تبحث عن إجابة. (المترجم).

بحيث يوائم هو الآخر التّركيبة "الدّائريّة" المتكرِّرة لعمليّات التّوليد والإحياء الطّبيعيّة للمعاني الحضاريّة. وبهذه الصّورة يصبح الإنسان جزءا من الحياة الكونيّة المقدّسة من قبل الآلهة والمصمَّمة على مبدأ الأبديّة[٤٣] التّكرار والتّنوّع: هذا التفريق الّذي وضعه أرسطو في كتابه "الرّوح – De Anima"[٤٤] لكي يميّز به الإنسان عن عالم الحيوان والنّباتات، وجعل التّكرار من خصائص الحيوان والنّبات، والتّنوّع من سمات الإنسان، هذا التّفريق يمكن الآن استعماله مرّة أخرى بالطّريقة نفسها، وذلك بأن نضع في خانة الإنسان – على ضوء ما ذكرنا – ليس فقط التّنوّع، ولكن أيضا التّكرار، كخاصيّة من خصائص الإنسان. وبناء عليه يبدو هذا التّفريق بالصّورة التّالية:

(صور استمرار الذّات والهويّة)

التّنوّع	التّكرار
الإنسان	الحيوان والنّبات
التّنوّع	التّكرار
إجماع حضاريّ قائم على النّصّ	إجماع حضاريّ قائم على الشّعيرة

II. القانونيّة[٤٥] الحضاريّة – حول توضيح المصطلح

١ – تاريخ معنى المصطلح في العصور القديمة

المقصود بكلمة "قانون" أو "قانونيّة" – حسب تعريفنا لهذا المصطلح – هو تلك الصّورة من صور "التّراث" الّتي يحقّق فيها "التراث" أقصى درجات صياغته الشّكليّة،

(٤٣) قارن المؤلّف ١٩٨٣، ٢١٨ وما بعدها؛ حيث توجد أيضا صورة رسمها "وليم بلاك" لقصيدة "إدوارد يانج" المذكورة استخدم فيها الرّمز المصريّ القديم "الأوروبوروس" : وهو رمز الثّعبان الّذي يعضّ ذيله، لتصوير "الطّبيعة الّتي تدور حول نفسها".

(٤٤) انظر: أرسطو: الرّوح، جزء ثان، ٢،٤ سوف نعود بتفصيل إلى هذه النّقطة في الفصل السّابع.

(٤٥) رأينا أن نترجم كلمة "Kanon" "بالقانون" أو "القانونيّة"، والمقصود بها مجموع النّصوص المركزيّة الأساسيّة الّتي تشكّل حضارة ما. "القانون" أو "القانونيّة" بهذا المعنى هي الصّيغة الجامعة =

ويصل فيها إلى أعلى درجات الالتزام والتّرابط في المعنى. "القانون" أو "القانونيّة" هي الصّيغة الجامعة المانعة للتّراث، هي اللّبّ والجوهر، هي "البرنامج" الحضاريّ، هي الأساس الأخير والبقيّة الباقية الّتي تشكّل "التّراث". لا تجوز إضافة شيء لها، ولا يجوز أن ينتقص منها شيئاً، كما لا يجوز أن يتغيّر أو يتبدّل منها شيء. ويقودنا تاريخ هذه الصّيغة "للقانون"[٤٦] أو "القانونيّة" إلى مجالات عديدة ومختلفة من مجالات الحياة الاجتماعيّة، نريد أن نستعرضها فيما يأتي:

= المانعة لحضارة ما، هي الصّيغة الأصل والملزمة أيضا في الوقت نفسه بالنّسبة لأفراد هذه الحضارة ؛ ومن هنا يأتي معنى كلمة "قانون" بالاصطلاح القضائي الدّارج اليوم، "القانونيّة" هي صيغة "للذّكرى" و"للتّذكّر"، هي الخيط الّذي يربط الحاضر بالماضي والمستقبل، هي أساس الدّوام والبقاء والاستمرار الحضاريّ ، وهي الصّيغة الّتي يمكن أن تختزل الحضارة فيها بأكملها وتختصر، هي الفكرة الوحيدة أو النّصّ الأوحد الّذي تتجمّع فيه كلّ خيوط "التّراث" من قبل عهد الكتابة إلى اليوم. ومن هنا كان رأي المؤلّف أنّ بعض النّصوص الدّينيّة لا تعتبر بهذا المعنى نصوصا "قانونيّة"؛ لأنّ مثل هذه النّصوص الدّينيّة قد تختزل "التّراث" – وهو الأهمّ هنا – في بعد واحد فقط، هو البعد الدّينيّ في هذه الحالة. بل إنّ النّصوص الدّينيّة بهذا المعنى تعني "قطعا أو حزّا" في تيّار التّراث، كمثل هذا "القطع أو الحزّ" الّذي سبّبته عمليّة الكتابة أصلا، أثناء انتقال الحضارات من "التّراث الشّفوي" إلى "التّراث الكتابيّ". وسبب آخر في اختيارنا ترجمة "Kanon" "بالقانونيّة" هو ما لا يخفى من أنّ الكلمة الأوروبيّة مأخوذة أصلا من الأصل السّاميّ "العبريّ والبابليّ والآراميّ والآشوريّ" الّذي يتجمّع في أصول الكلمة العربيّة "ق ن ن"؛ أي أنّ الكلمة السّاميّة بلفظها ومعناها قد دخلت – كما سيتّضح بعد – منذ زمن بعيد إلى عالم الحضارة اليونانيّة، وبالتّالي إلى العالم الغربيّ (المترجم).

(٤٦) انظر: "فيليم ك. فان أوننيك – Willem C. van Unnik" ، ١٩٤٩، الموضع النّموذجيّ "الكلاسيكيّ – Locus classicus" الّذي تأخذ فيه هذه الصّيغة أوضح صورها في تاريخ "القانونيّة" المسيحيّة هي رسالة "الفصح" التّاسعة والثّلاثين للقدّيس "أثاناسيوس"؛ حيث تتضمّن هذه الرّسالة فهرسا بالكتابات "القانونيّة" المسيحيّة. وبعد أن يفرغ الفهرس من عدّ هذه الكتابات المقدّسة، يختم بالجملة التّالية: "هذه (أي الكتابات) هي منابع الخلاص ... لا يضيف أحدكم إليها شيئا، ولا ينتقص منها شيئا". حول الوظائف الحضاريّة لصيغة "القانونيّة الحضاريّة" انظر "أليدا أسمن – A. Assmann" ١٩٨٩، ٢٤٢ – ٢٤٥ . (المؤلّف). وبهذا المعنى نقرأ في مقدّمة "الكتاب المقدّس" – طبعة جمعيّة الكتاب المقدّس، لبنان – الجملة التّالية: "العهد القديم: كانت أوّل لائحة وضعت في سبيل قانونيّة العهد القديم"، المقدّمة. وعند اليهود مثلا تأخذ هذه "القانونيّة" أشكالا مختلفة؛ مثل عيد الفصح الّذي يذكر به اليهود الخروج من مصر – انظر: سفر التّثنية، ١٦ : من ١ حتّى ٦ ، وعيد الفطير الّذي يحتفل به بنو إسرائيل يوم الفصح ويذكرون به خلاص العبرانيّين من عبوديّة مصر، انظر: سفر الخروج ١٢: ٢٧، وقد تحوّلت هذه الأعياد – بجانب أشياء أخرى – إلى "قانونيّة" دينيّة حضاريّة عند اليهود تلتقي عندها جميع "الخيوط" الّتي تكوّن نسيج هذا الكائن =

– رواية أو إعادة حدث ما بصورة مطابقة تماما للحقيقة، ويعرف هذا في مجال "القانونيّة" الحضاريّة باسم "صيغة الشّهود أو العيان" (شهود الحدث وقت وقوعه).

– رواية رسالة ما بصورة مطابقة تماما لمعناها وشكلها، ويعرف هذا في مجال "القانونيّة" الحضاريّة باسم "صيغة الرّسل أو المبلّغين" (قارن: كفيكى ١٩٧٧).

– رواية أصل نصّ بصورة مطابقة للفظه ولحرفيّته، ويعرف هذا في مجال "القانونيّة" الحضاريّة باسم "صيغة النّسّاخين والنّقلة"[٤٧].

– وأخيرا: الاتّباع الحرفى لقانون أو لسنّة أو لعهد، ويعرف هذا باسم "صيغة العهد أو العقد"[٤٨].

= المسّمى "باليهودىّ"، وتجمّعت كلّها في كتب الشّريعة، وبالأخصّ في سفر "التّثنية"، وسوف يكثر الحديث عن هذا السّفر على صفحات هذا الكتاب. وحتّى قبل قيام دولتهم وقبل تأسيس كيان سياسىّ لهم كانت هذه "القانونيّة اليهوديّة" ذات الصّبغة الدّينيّة هي العنصر الرّابط للأشلاء المتناثرة لهذا الكائن "اليهودىّ" المبعثر في كلّ أرجاء الأرض. وباسم هذه "القانونيّة" أيضا استطاع اليهود الآن في ظلّ سطوتهم على الاقتصاد العالمىّ ونفوذهم وتوظيفهم "للمحرقة المزعومة" أن يعموا عيون العالم عن جرائمهم في فلسطين وغيرها، ففي الوقت الّذى يقتّل فيه اليهود أطفال الانتفاضة في فلسطين في أبشع الصّور (الكلمة الجامعة لهذا التّقتيل، برنامج هذه البشاعة هو: الطّفل الفلسطينىّ الشّهيد محمّد الدّرّة والطّفلة إيمان حجو) في هذا الوقت نفسه نرى الدّولة الألمانيّة، رئيسا ومستشارا، تسخّر طاقاتها لإحياء ذكرى ليلة ٩ – ١١ – ١٩٣٨، ليلة حرق البيع في ألمانيا. ولسنا ضدّ هذا في حدّ ذاته، ولكنّنا ضدّ ألاّ يتطرّق أحد من المتحدثين، ولو بكلمة واحدة، إلى قدر الطّفل محمّد الدّرّة وأمثاله – خاصّة وأنّ هذه قريبة من تلك وأنّ الحديث هو نفسه. وموقف ألمانيا ربمّا يكون له مبرّراته، داخل الموقف الأوروبىّ الّذى يوصف عامّة بالاعتدال. أمّا موقف أمريكا، فلا داعي للحديث عنه. (المترجم)

(٤٧) ظهرت صيغة "القانونيّة" في هذه الوظيفة لأوّل مرّة في هوامش بعض المخطوطات البابليّة، وبالتّحديد – تماما كما هي الحال في سفر "التّثنية" – بصيغة الأمر، فنقرأ هناك: "لا تضف إليها (إلى اللّوحة المكتوبة) شيئا، ولا تنتقص منها شيئا !"، بصيغة الأمر. وتعتبر صيغة الأمر هنا وسيلة من وسائل "حماية اللّوحة المكتوبة، أو بالأحرى النّصّ المنقوش عليها"، انظر: "أوفنر – Offner" ١٩٥٠ . أشار كلّ من "كانكيك – Cancik" (١٩٧٠) و "فيشبانه – Fishbane" (١٩٧٢) إلى وجود تشابهات وتوازيات بين سفر "التّثنية" في العهد القديم وبين نصوص بابليّة، تمثّل "قانونيّة" هذه الحضارة .

(٤٨) هذه هي أقدم الوظائف الّتى ظهرت فيها صيغة "القانونيّة" الحضاريّة. وقد وجدت مدوّنة في هذه الوظيفة لأوّل مرّة في النّصوص الحيثيّة القديمة، وبالتّحديد في "تضرّعات الملك مورشليش – ملك الحيثيّين – لصرف وباء الطّاعون"، وهو نصّ حيثىّ من القرن الثّالث عشر قبل ميلاد المسيح، يتحدّث عن صيغة عهد أو عقد؛ حيث يؤكّد "مورشليش" فيه: =

على أيّة حال، لا ينبغى أن نفرّق كثيرا بين الوظيفتين المذكورتين أخيرا من الوظائف الّتى تظهر فيها "القانونيّة" الحضاريّة: "صيغة النّقلة أو النّساخين"، و"صيغة العهد أو العقد"؛ وهذا لأنّ عمليّة الرّواية والنّقل فى الشّرق القديم يبدو أنّها نفسها كانت تفهم على أنّها ضربا من ضروب قطع "العهد" على النّفس، أو نوعا من "العقد" و"القانون" بين النّصّ والراوى أو النّاقل، فلم يكن هناك فرق كبير بين النّسخ اللّفظى للنّصّ، وبين الامتثال الحرفى لمضمونه. وقد طوّر البابليّون حاسّة خاصّة فيما يتعلّق بحاجة النّصّ الكتابىّ للحماية والحفظ، فقد كانوا يحمونه ضدّ التّلف والتّحريف عن طريق صيغ للدّعاء بالبركة، لمن يحافظون على حرفيّة النّصّ، وصيغ باللعنة لمن يحرّفونه، وكانت تكتب هذه الصّيغ فى هوامش النّصوص، تكون هذه الهوامش فى بعض الأحيان طويلة جداً (قارن: أوفنر ١٩٥٠)، وكانت العقود تبرم بهذه نفسها الصّيغ، الدّعاء "بالبركة" لمن يلتزم ببنود العقد، و"باللّعنة" لمن يخلّ بها. فكما أنّ صيغ "القسم واللّعنة" يلزمان طرفى العقد بالبرّ بعقدهما، فكذلك أيضا تلزم الصّور المنسوخة من النّصّ الرّواة والنّقلة بالبرّ فى الرّواية والنّقل. فأخلاقيّات مهنة النسّاخين والرّواة تضع مهنة الرّواية والنّقل ضمن قوائم الالتزام القانونىّ القضائىّ، تماما مثل شريعة العقد؛ ولهذا تعنى الرّواية: الدّخول فى التزام اتّجاه النّصّ، هذا الالتزام يأخذ صفة إبرام العقد وصفة شريعة التّعاقد – حتّى لو كان هذا النّصّ نفسه ليس عقدا، وإنّما ملحمة شعريّة مثلا[٤٩].

= "ولم أضف كلمة واحدة،

إلى هذه اللّوحة أبدا،

كما لم آخذ منها كلمة واحدة"

(انظر: "إ. لاروش – :E. Laroche" جمع النّصوص الحيثيّة، رقم ٣٧٩، ١٢١، KUB XXXI) ويذهب "هـ. كانكيك" هنا (١٩٧٠، ٨٥ وما بعدها) مذهبا آخر؛ إذ يفسّر "صيغة القانون" الموجودة هنا "وصيغة القانون" الموجودة فى سفر "التّثنية" على أنّهما من نوع "صيغة النّساخين والنّقلة". ولكن هذه "الصّيغة" ("صيغة العهد أو العقد") والّتى تعتبر من أقدم الوظائف الّتى ظهرت فيها صيغة "القانونيّة" على الإطلاق، ينبغى – فى رأينا – أن تضاف إلى الوظائف الأربع الّتى سبق وأن رصدتها "أ. أسمن" (١٩٨٩ ، ٢٤٢ – ٢٤٥) من قبل، وهى: "صيغة الرّسل أو المبلّغين، وصيغة النّقلة أو النّساخين، وصيغة القانونيّة الحضاريّة، وصيغة الشّهود أو العيان".

(٤٩) تقابلنا صيغة "القانونيّة" الحضاريّة لأوّل مرّة فى هامش لنصّ فى إطار ملحمة "إيرا" الشّعريّة (انظر: فيشبانه ١٩٧٢).

هذا المفهوم القضائيّ القانونيّ للرّواية والنّقل الكتابيّين – والّذي يأخذ صفة "شريعة العقد"، كما ذكرنا – امتدّ، انطلاقا من محيط الحضارة البابليّة، لينتشر اتّجاه الغرب، وظلّ هذا المفهوم سائدا في الحضارة الغربيّة حتّى نهايات العصور القديمة، فنقرأ مثلا في نهاية الرّسالة الّتي كتبها "أريستياس"(٥٠) حول التّرجمة الموفّقة للإنجيل العبرانيّ إلى اللّغة اليونانيّة (وهي التّرجمة المعروفة باسم "السّبعينيّة – "Septuaginta") ما يلي:

"لقد أخرجت هذه التّرجمة بطريقة بديعة وورعة دقيقة جدّا؛ ولهذا وجب وجوبا أن تبقى هذه التّرجمة في ثوبها هذا، دون تغيير أو تبديل في حرفيّتها. فقد وافق جميع الحاضرون على اللّفظ الّذي كتبت به، ثمّ أمر المترجم – حسب العرف – بلعن كلّ من تسوّل له نفسه القيام بأيّ تحريف أو تصحيف في النّصّ، وذلك بأن يضيف إليه شيئا، أو يغيّر في اللّفظ المكتوب، أو أن يحذف منه شيئا. وهم أحسنوا الصّنع في هذا؛ لأن هذا هو العهد الّذي يجب ألاّ يتغيّر أبدا على طول الدّوام" (قارن: ريسلر ١٩٢٨، ٢٣١).

هذه الصّورة من صور "تقنين" النّصّ عن طريق "تقييد" الرّواة بما يشبه بنود العقد لم تقف عند حدّ الرّواة وحدهم، بل امتدّت لتشمل عمليّة قراءة النّصّ وفهمه أيضا، فصاحب الرّسالة "الغنوسطيّة" المعنونة "الأثمان والأتساع" – موجودة في مخطوطة نجع حمّادي ٦، رقم ٦ – يختتم نصّه بسرد إرشادات مطوّلة حول تدوين نصّه وتأمينه والمحافظة عليه. ويذكر من بين هذه الإرشادات الشّكل القانوني لصيغة "اللّعنة" هذه، ولكن صيغة اللّعنة هذه ليست موجّهة هذه المرّة ضدّ النّاسخ، وإنّما ضدّ القرّاء. فنقرأ مثلا الآتي: "لنكتب الآن صيغة اللّعن على الكتاب، لئلا يُساء استخدام اسم الكتاب في أغراض شرّيرة من أولئك الّذين يقرءونه، ولئلاّ يتمكّنوا بعد ذلك من الوقوف في وجه القدر" (قارن: ماهي ١٩٧٨، ٨٤ وما بعدها) .

(٥٠) "أريستاس – :Aristeas" كان موظّفا يونانيا في بلاط الملك "بطليموس" الثّاني، ملك مصر، عاش في القرن الثّالث الميلاديّ، وتنسب إليه الرّسالة المعروفة باسمه؛ والّتي تحكي عن نشأة النّصّ أو التّرجمة اليونانيّة للإنجيل. وهي التّرجمة الّتي نعرفها اليوم باسم "التّرجمة السّبعينيّة – Septuaginta" (المترجم).

إنّ ارتباط "الأمانة والصّدق" بعمليّة "الرّواية والنّقل" هو القاسم المشترك في كلّ الاستعمالات المختلفة لكلمة "قانون" بمعناه الحضاريّ، فدائما عندما تستخدم هذه الكلمة، نجد أنّها تصف موقفا لشخص "تابع"، شخص "ثانٍ" (من كلمة secundus "ثانٍ"، المأخوذة بدورها من الفعل sequi، ومعناها "يتّبع") هذا الشّخص يسير على درب شيء سابق، شيء معطى ومرسوم مسبّقا، ويسير عليه بدقّة شديدة، "القدم فوق القدم"- إن أمكن - دون الحيد عن هذا المضمار، وحتّى "القانون" الموسيقي يستند في الأساس إلى هذا المعنى: فالأصوات يجب أن "يتّبع" بعضها البعض، وأن تلتزم بالأصوات السّابقة بدقّة في تقليدها؛ ولذلك يعتبر المثال الّذي يطمح "القانون" إلى تحقيقه هو الوصول إلى "درجة الصّفر" في الحيد عن المضمار أثناء تتابع عمليّات التكّرار. فصلة القرابة بين "القانون" هنا - في المجال الكتابيّ - وبين ما وصفناه في موضع سابق "بالإجماع الشّعائري" في الحضارات - في المجال الشّفوي - من ناحية الاتّباع المطلق والدّقيق لأصل سابق، وعدم الحيد عن المسار المرسوم من الأصل إلى التّابع أثناء عمليّة التّكرار، هذه القرابة لا شكّ الآن في أنّها واضحة أمامنا تمام الوضوح؛ لهذا يمكننا أن نعرّف "القانون الحضاريّ" - هنا في المجال الكتابيّ - "بأنّه يعتبر مواصلة للإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة، ولكن باستخدام الرّواية والتّوارث الكتابيّ".

غير أنّ تاريخ "صيغة القانون" هذه لا يعود -على أيّة حال- إلى محيط "الشّعيرة" - كما قد يُعتقد - ولكنّه يرجع ببداياته إلى مجال "القضاء والحقوق"، "القانون" بمعناه المعروف في القضاء، فالاستعمالات الأولى على الإطلاق لهذه الكلمة نجدها تضع الكلمة في سياق الحالات الّتي تدور حول الإخلاص الشّديد في اتّباع القوانين - بالمعنى القضائيّ - والسّير على دربها والامتثال للالتزامات التّعاقديّة. فالكلمة تحمل هذا المعنى في "سفر التّثنية" في العهد القديم[٥١] ، وحتّى قبل ذلك بأزمان بعيدة وردت الكلمة

(٥١) انظر : سفر "التّثنية" ٤ / ٢ حيث يقول الرّبّ إله بني إسرائيل لشعبه: "لا تزيدوا كلمة على ما أمركم به ولا تنقصوا منه، واحفظوا وصايا الرّبّ إلهكم الّتي أوصيكم بها"، وفي ١٣ / ١: "احرصوا أن تعملوا بجميع ما أنا أمركم به. لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه". انظر أيا: "ليبولد/س. ومرينتس - Leipoldt - S. Morenz" ١٩٥٣ ، ٥٧ وما بعدها.

المعنى نفسه فى "قانون حمورابى"، وفي بعض النّصوص الحيثيّة(٥٢) وانطلاقا من هذا كلّه يمكننا أن نعرّف "القانون" هنا - مرّة أخرى - على أنّه استعارة أو نقل حالة مثاليّة مأخوذة من المجال القضائىّ، وتمثّل أقصى درجات الالتزام والأمانة فى الاتّباع إلى كافّة جوانب المحيط المركزىّ للرّواية الكتابيّة للتّراث، فالشّعيرة و"القانون" - بالمعنى القضائىّ - يشتركان فى أنّ كلاً منهما يحدّد ويثبّت السّلوك البشرىّ على معيار معيّن، ويضع الإنسان صاحب هذا السّلوك فى دور "الإنسان التّابع - secundus"، الّذى يسير فى سلوكه وفق تعاليم سابقة ووفق مثال سابق. ودور هذا "التّابع" هنا أن يكون "تابعا"، لا أكثر ولا أقلّ؛ أى عليه أن يسير بقدر الإمكان فى الخطّ السّابق نفسه، ولا يحيد عنه. وبإلقاء نظرة على النّصوص الجوهريّة المكوّنة "للقانون" العبرى الحضارى؛ يتّضح على الفور أنّ هذه النّصوص تشتمل فى داخلها على ما هو "شعائرىّ طقوسىّ" وما هو "قانونىّ قضائىّ". النّصوص تجمع بين الاثنين، والشّعيرة تسير جنبا إلى جنب مع "القانون" - بمعناه القضائىّ. وباسترجاع تاريخ عمليّة "التّقنين الحضارىّ" فى اليهوديّة وعند شعبها يتّضح لنا من هناك مغزى من هذا الارتباط بين الاثنين، فالمرحلتان الحاسمتان فى تاريخ نشأة "القانون الحضارىّ" اليهودىّ؛ وهما: "سبى بابل" "وهدم الهيكل الثّانى"، تعنيان بالنّسبة لهذا الشّعب ليس فقط ضياع السّيادة القانونيّة، وفقدان الهويّة السّياسيّة، وإنّما أيضا ضياع الاستمراريّة الشعائريّة ؛ ولذا كان من الضّرورى إنقاذ كلا الاثنين فى صيغة "القانون الحضارىّ". فأصبح "القانون الحضارىّ" هو الصّيغة التّخيّليّة الّتى عاشت فيها الهويّة السياسيّة والدينيّة لهذا الشّعب، بعد أن فُقدت على أرض الواقع. و"القانون الحضارىّ" - كصيغة تخيّليّة - كان أيضا ضروريّا لاجتياز هذا "الانقطاع" وهذا "التّوقّف" الّذى حدث فى التّاريخ على أرض الواقع، وهكذا استطاعت إسرائيل بفضل "قانونها الحضارىّ" الأصلىّ الّذى وجد ذات مرّة على أرض الواقع مسطورا فى سفر "التّثنية" الحقيقىّ بعد تحويلهما إلى صورة "الوطن الّذى يعيش فى داخلنا" - كما قال الشّاعر "هاينريش هاينه" - استطاعت إسرائيل بهذه الصّورة أن تنقذ "إسرائيل" كصورة "آليّة حضاريّة رابطة" على مدى خمسين عاما من التشّريد والضّياع، بالرّغم من فقدان الأرض والهيكل (كريزيمان ١٩٨٧)،

(٥٢) سوف نعود إلى هذا الموضوع بتفصيل أكثر فى الفصل السّادس .

استطاعت إسرائيل "الصّورة التّخيلّية" أن تنقذ إسرائيل "الحقيقيّة"، بعد فقدانها على أرض الواقع، فبعد خراب الهيكل الثّاني مباشرة في العام ٧٠ بعد الميلاد تمّ الانتهاء بشكل نهائيّ من وضعيّة "القانون التّوراتيّ"، وهو "القانون العبراني" المعروف باسم "تناخ – Tenach"، وينقسم هذا "القانون" إلى ثلاثة أقسام ويشتمل على ٢٤ كتابا، وقد بدأت وضعيّته في العصر الهيليني[٥٣] (قارن: ليمان ١٩٧٦) .

"فالقانون الحضاريّ" هنا قد حلّ أخيرا محل تلك المؤسّسات الّتي نشأت في إطارها تلك التّراثات الّتي يستوعبها القانون في داخله، والّتي (أي: التّراثات) تعدّ تأصيلا وتأسيسا حضاريًا لتلك المؤسّسات؛ وهي الهيكل ومجلس اليهود الأعلى[٥٤].

إنّ مصطلح "القانون" – بالمعنى الحضاريّ – مصطلح على قدر كبير من الأهميّة بالنّسبة لسؤالنا عن آليّات ووسائل الاستمراريّة الحضاريّة، حتّى إنّنا نريد أن نستعرض تاريخ هذا المصطلح بشيء من الاستفاضة في العرض التّالي؛ إذ من الواضح هنا أنّ الكلمة اليونانيّة "قانون – kanon" والمعنى "العبرانيّ" الّذي تحمله قد امتزجا معًا ونشأ عنهما هذا الارتباط الوثيق الموجود اليوم في الكلمة، ولكن لو دقّقنا النّظر في تاريخ هذه الكلمة، فلسوف يتّضح لنا أنّ الكلمة اليونانيّة بدورها مشتقّة من أصل ساميّ[٥٥] وانتقلت الكلمة بالتّالي مع المعنى الّذي تحمله إلى عالم الحضارة اليونانيّة. فكلمة "قانون – kanon" اليونانيّة ترتبط بكلمة "قناة" (kanna) ، وكلمة "قناة" تعني "القصبة" أو "البوصة"، وبالتّحديد "القصب الأجوف"، ومنه "القناة": مجرى الماء. وترجع كلمة "قناة" إلى الأصل العبريّ "قنيه"(qaneh)، والآراميّ "قننيّة" (qanja)، والبابليّ /الآشوريّ "قنو" (qanu) ، وأخيرا إلى الأصل السّومريّ "قين" (gin) ، ومعنى

(٥٣) المصطلح العبري "تناخ" هو اختصار للأجزاء الثّلاثة الّتي يتكوّن منها الإنجيل العبريّ (العهد القديم) ؛ وهي: التّوراة (الكتب الخمسة)، والأنبياء (من يشوع إلى الملوك الثّاني وإشعيا وإرميا) ، وكتابات القدّيسين.

(٥٤) قارن: "أ. جولدبرج – A. Goldberg"، في: "أ. و ي. أسمن" ١٩٨٧، ٢٠٠ – ٢١١ .

(٥٥) فكرة اشتقاق الكلمة من الأصل السّاميّ يعارضها "هيالمر فريسك – Hjalmar Frisk" في معجمه: معجم المشتقّات اليونانيّة، هايدلبرج ١٩٧٣ ، ج. ١ ، ٧٨٠ (لكنّ حججه الّتي يسوقها في هذا الصّدد ليست – حسب اعتقادنا – مقنعة) ، للمزيد حول تاريخ المصطلح، انظر "هـ. أوبل – H. Oppel" ١٩٣٧ .

كلّ هذه الأصول: نوع من القصب، من نبات "البوص" يعرف باسم "أروندو دوناكس"، يشبه شجر البامبوس ويصلح لاتّخاذ العيدان والعصيّ المستقيمة منه. فالمعنى الجامع هنا هو شجر البوص الّذى تؤخذ منه هذه القصبات الغليظة بعض الشّيء، الّتى بدورها تستخدم فى أغراض مختلفة[٥٦]، هذا هو المعنى الرّئيسىّ لكلمة "قانون" اليونانيّة. و"القانون" هو أيضا آلة تستخدم فى فنّ العمارة، وهى عبارة عن "قضيب أو عود مستقيم، أو عصا مستقيمة، وهو الخشبة الّتى يستخدمها البنّاء ليضبط به البناء (الجدران) كى لا تعوجّ، ميزان البنّائين" (وهو مسطرة ذات وحدات قياس)[٥٧].

وانطلاقا من هذا المعنى المحدّد المحسوس للكلمة اكتسبت الكلمة - فيما بعد - معانى مجازيّة مختلفة. وتنحصر هذه المعانى فى أربع نقاط محدّدة:

- معيار، مقياس، مبدأ (أ) .
- مثال، نموذج (ب) .
- قاعدة، عرف (ج) .
- جدول، قائمة (د) .

(٥٦) اللافت للنّظر - ولعلّه من الطّبيعىّ فى الوقت نفسه - أنّ المعانى المذكورة هنا للأصول السّاميّة المختلفة توارثتها بدورها اللّغة العربيّة أيضا، فيذكر "صاحب اللّسان" فى مادّة "قنا" من بين المعانى المختلفة: "القناة: الرّمح، والجمع قنوات ... وقيل القناة الّتى تحفر ... وقيل كلّ عصا مستوية فهى قناة، وقيل كلّ عصا مستوية أو معوجّة فهى قناة ... وفى التّهذيب: كلّ خشبة عند العرب قناة وعصا، والرّمح عصا ... (وقيل): القناة من الرّماح ما كان أجوف كالقصبة؛ ولذلك قيل للكظائم الّتى تجرى تحت الأرض قنوات، واحدتها قناة، ويقال لمجارى مائها قصب تشبيها بالقصب الأجوف ... (وقول العرب) فلان صلب القناة: معناه صلب القامة، والقناة عند العرب القامة ... ". فنجد أنّ المحور الأساسىّ لمعنى الكلمة فى العربيّة هو المحيط والمجال المعنوىّ للأصول السّاميّة السّابقة نفسه. راجع: لسان العرب، طبعة بيروت، مادّة "قنا" (قنو ، قنى). (المترجم)

(٥٧) الطّريف أيضا أنّ صاحب اللّسان يذكر فى مادّة "قنن" من بين معانيها المعنى المذكور هنا نفسه، فيورد عن "القانون": "وقانون كلّ شىء: طريقه ومقياسه. قال ابن سيده: وأراها دخيلة". وفى موضع آخر: "والقوانين: الأصول، الواحد قانون، وليس بعربىّ". راجع لسان العرب، سبق ذكره. (المترجم)

أ) القانون بمعنى المعيار، المقياس، المبدأ

فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد قام النّحات اليونانىّ "بوليقليط"[٥٨] بتأليف رسالة تعليميّة يشرح فيها المعايير والمقاييس الّتى تمكّن الفنّان من تحقيق التّناسب المثالىّ عند نحت صورة الجسم البشرى"[٥٩] ، وحسب رواية متأخرّة يعتقد أنّ "بوليقليط" نفسه صنع تمثالا أطلق عليه اسم "قانون". وقد حقّق فى هذا التّمثال النّسب الّتى تحقّق من وجهة نظره التّناسق والتّناسب داخل التّمثال فى "فنّ النّحت"، وهذا على نحو التّجسيد الحىّ لنظريّته، وليكون مثالا يحتذى به – أى ليكون معنى (قارن النّقطة ب) لهذه النّسب النّظريّة[٦٠] ، ولا يزال هذا المفهوم لمصطلح "القانون" مستعملا حتّى اليوم فى مجال علم الفنون، والّذى يستخدم "القانون" بمعنى "نظام مترىّ يتيح من خلال

(٥٨) "بوليقليط – :Polyklet" أطلق هذا الاسم على عائلة يونانيّة كان يعمل أفرادها فى "فنّ النّحت". والاسم الّذى معنا هنا هو "بوليقليط" صاحب تمثال "دوريفوروس"، الّذى أطلق عليه فيما بعد اسم "قانون". وكان هذا التّمثال هو "القانون" فى فنّ النّحت. وقد وضع "بوليقليط" فى تمثاله هذا كلّ ألوان ودرجات النّسب الّتى عرفت فيما بعد فى "فنّ النّحت"، وتتميّز تماثيله بأنّها ترتكز على قدم، غالبا اليمنى، والقدم الأخرى تنحنى بعض الشّىء إلى الخلف مع انحراف بسيط فى الخصر. وهذا يجعل التّمثال وكأنّ الحياة تدبّ فيه. عاش "بوليقليط" هذا فى الأعوام من ٤٥٠ – إلى ٤١٠ ق.م. (المترجم)

(٥٩) انظر: "ديلز – :Diels" فلاسفة اليونان قبل عهد سقراط ٢٨، ج. ١ و ٢ . ويعبّر "ديلز" فى الاقتباس التّالى عن خصائص معنى كلمة "قانون" عند "بوليقليط"، وذلك فى سياق محاولة هذا "القانون" تحقيق مبدأ الدّقّة المطلقة (akribeia) بقوله: "إنّ نجاح العمل الفنّى فى هذه الحالة وإخراج التّمثال بالمعنى الّذى يسعى إلى تحقيقه هذا "القانون" يتعلّق بنسب عدديّة كثيرة، وأقلّ عدد هنا يمكن أن يحسم الأمر". حول "قانون" "بوليقليط" فى "فنّ النّحت" انظر أيضا "هـ. ى. فيبر – H. J. Weber" ١٩٨٦ ، ٤٢ – ٥٩ ، وانظر أيضا: "أ. بورباين – A. Borbein":"بوليقليط" ، فى : منشورات جوتنجن العلميّة، ٣٤ ، ١٩٨٢ ، ١٨٤ – ٢٤١ . يرى "ت. هولشر – T. holscher" ١٩٨٨ ، ١٤٠ وما بعدها، أنّ هناك علاقة بين نشأة رسالة "بوليقليط"، وبالتّالى بين نظريّة الفنّ اليونانيّة من جانب، وبين الوضع الفكرىّ فى ذاك العصر من جانب آخر؛ فقد كان عصر "بوليقليط" يمثّل فترة تاريخيّة ثوريّة تعانى من ضياع فى التّراث وضيق شديد فى مجالات الحركة والتّصرّف. ويفتح آفاق جديدة لحركة وحريّة الحضارة فى تلك المدة ظهرت الحاجة المتزايدة إلى وجود مرجعيّة ووجهة حضاريّة. ومن هنا حلّ القانون المؤسّس بطريقة عقلانيّة محلّ التّراث المنهار.

(٦٠) قارن: "ز. أوبل – S. Oppel" ١٩٣٧ ، ٤٨ – ٥٠ . يذكر "جالين – Galen" أنّ "بوليقليط" نفسه أطلق على تمثاله المذكور اسم "قانون"، بغرض توضيح نظريّته من خلال هذا التّجسيد المثالىّ. ويرى "بلينيوس – Plinius" أنّ أصحاب الفنّ فى العهد القيصرىّ هم الّذين أطلقوا على تمثال "بوليقليط" اسم "قانون"؛ وذلك لأنّهم كانوا يرون فى هذا التّمثال عملا مثاليًا حاسما. إلاّ أنّ التمثال نفسه كان يعرف باسم "دوريفوروس".

قياسات الجزء الوصول إلى قياسات الكلّ، ومن خلال قياسات الكلّ، الوصول إلى قياسات أصغر الأجزاء"[٦١] ، ويعتبر الفنّ المصريّ القديم بمثابة المثال الكلاسيكيّ لمثل هذا الفنّ المعقلن والمحسوب طبقا لهذه القياسات[٦٢] ، ولكن عند "بوليقليط" يختلف الأمر بعض الشّيء عن هذا، فهناك شيء جديد أضافه هذا النّحات؛ وهو أنّ الأجزاء الّتي تُكوِّن الكلّ ليست متّسقة مع الكلّ فحسب، بحيث يمكن معرفة قياساتها (فهذا هو المبدأ المصريّ) وإنّما ينشأ هنا عن هذه الأجزاء "كلّ متكامل حيّ، تدبّ فيه الحياة" داخل التّمثال، فالأجزاء هنا تمثّل نظاما متكاملا (systema) ، وجسد التّمثال ينبغي أن يبدو وكأن الحياة تنبعث من داخله إلى خارجه، وكأنّ الرّوح تسرى فيه جميعه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف تمّ اختراع فكرة "التّناسق الدّاخليّ للتّمثال" (Kontrapost) ، وهي التّصوير المتناسق للتّمثال بحيث تكون إحدى القدمين مرفوعة بعض الشّيء، والأخرى ثابتة، ويبدو التّمثال وكأنّه في حالة تحفّز للحركة. وهذا التّصوير يظهر سكون التّمثال وكأنّه في حالة حركة ممكنة.

وهنا نجد أنفسنا أمام تركيبة مميّزة لهذا الموقف، تتمثّل في أنّ ما صمّمه "بوليقليط" ووضعه – طبقا لقواعده الجديدة، وهي قواعد تمتاز بالمنطقيّة والوجاهة – يتمتّع بقدرة خاصّة على التّواصل والتّقليد؛ إنّنا هنا بإزاء موقف متميّز، يتمثّل في العلاقة بين صرامة الشّكل و القدرة على التّواصل. وينطبق هذا الكلام على كلّ تلك الأعمال الفنّيّة الّتي أصبحت نموذجا داخل جنسها أو نوعها، وبالتّالي أصبحت أعمالا كلاسيكيّة في مجالها؛ مثل "سوناتات كوريللي"[٦٣] الثّلاثيّة، أو رباعيّات "هايدن" الوتريّة (أوبريت ٣٣) (قارن: ل. فينشر ١٩٨٨) ، "فالقانون"، أو المبدأ "القانونيّ"، لا يُحقّق

(٦١) انظر قاموس أكاديميّة الفنون الجميلة، ج. ٣ ، ص٤١ .

(٦٢) حول هذا الموضوع، قارن معجم الدّراسات الّذي جمعه "وايت دافيس – Wh. Davis" ١٩٨٩ ، والّذي يتضمّن قائمة مفصّلة بالمراجع الخاصّة بهذا الموضوع.

(٦٣) "كوريللي – Corelli": هو الموسيقي والملحّن الإيطاليّ "أرك أنجلو كوريللي"، ولد في ١٦٥٣ في "الرّافينا"، وتوفّي في روما ١٧١٣، عمل في خدمة الملكة "كريستينا" ملكة السّويد، وفي خدمة العديد من الكرادلة في عصره. (المترجم)

وظيفته كصورة من صور التّذكّر الحضاريّ إلاّ من خلال العودة والرّجوع إليه رجوع "المقلّد" ، رجوع من يبحث عن شيء كلاسيكيّ في الماضي، وهذا من خلال "آليّة التّقليد "imitatio ،aemulatio ،mimesis" (قارن: إ. أ. شميت ١٩٨٧، ص ٢٥٢ وما بعدها) ، عندئذ يُحقّق "القانون" وظيفته الحضاريّة؛ وهي أنّه يعتبر بمثابة نقطة الفرار إلى الماضي الّتي يجد الإنسان عندها الارتكاز والوجهة الحضاريّة. لقد تحوّل "بوليقليط"، ليكون "قانونا حضاريّا"؛ وهذا لأنّه خلق "قانونا" من هذا النّوع، فتحوّل العمل الفنّيّ إلى "قانون حضاريّ" ليس مجرّد قدر أو مصير يصيب استقباليّة هذا العمل بمحض الصّدفة، وإنّما هو تحقيق ووفاء لطاقة كامنة في العمل نفسه، تحقّقت فيه عن طريق الالتزام بصرامة الشّكل والتّقيّد بالقاعدة(٦٤).

وفي الوقت نفسه تقريبا الّذي وضع فيه "بوليقليط" رسالته ألّف الفيلسوف "ديموقريط"(٦٥) رسالة أخرى بالعنوان نفسه("القانون") ، وفعل

(٦٤) يجب – على أيّة حال – أن نميّز هنا بين "قدرة العمل الفنّي على التّواصل من النّاحية الحضاريّة" في أعمال فنّيّة أخرى، وبين "مجرّد التكرار البحت لهذا العمل". فالفنّ المصريّ القديم مصمّم على تبنّي مبدأ "التّكرار البحت"، وتكمن قدرته في هذه العمليّة؛ لذا يوضع الفنّ المصريّ في إطار المجال الوظيفيّ الخاصّ "بالإجماع الحضاريّ الشّعائريّ"؛ لأنّ المبدأ الّذي تقوم عليه "الشعيرة" أو "الطّقس الدّينيّ" هو مبدأ "التّكرار". ومن هنا يخلو الفنّ المصريّ من "أيّ ضغط أو إجبار على التّنوّع والابتكار". أمّا الفنّ في الحضارة الغربيّة فيقوم على مبدأ "التّواصل في أعمال فنّيّة أخرى"– على العكس من حالة الفنّ المصريّ. و"التّواصل" معناه أنّه يقوم على التّقليد الّذي يعتمد بدوره على مبدأ التّنوّع والابتكار. التّنوّع سمة الفنّ الغربيّ، في حين أنّ التّكرار سمة الفنّ المصريّ؛ ولهذا فإنّ العمل الفنّيّ الكلاسيكيّ في الحضارة الغربيّة لا يعتمد فقط الالتزام بصرامة الشّكل، وإنّما هو في الوقت نفسه "مستقلّ الشّكل"، و"انعكاسيّ الشّكل" أيضا أي يعكس شكله في أعمال أخرى مع المحافظة على مبدأ "التّنوّع". فرباعيّات "هايدن" الوتريّة، أوبريت ٣٣ ، بما تتمتّع به من صياغة وقوّة فنّيّة تعتبر – في حدّ ذاتها – رسالة علميّة في مجال "علم التّلحين"، و"تمثال دوريفوروس" الّذي صنعه "بوليقليط" كان مصحوبا أيضا بما يشبه الرّسالة العلميّة في فنّ "النّحت".

(٦٥) "ديموقريط – Demokrit": الفيلسوف اليونانيّ، ولد في "أبديريا" في حوالي ٤٦٠ ق.م. ومات ما بين ٣٨٠ و ٣٧٠ ق.م. اهتمّ بفلاسفة اليونان القدامى (قبل أرسطو) ، وقام برحلات كثيرة في العالم آنذاك: مثل مصر وبابل، وتدور فلسفته حول العوالم المصغّرة أو الذّرّات الّتي يتكوّن منها العالم. (المترجم)

"أبيــقور"[٦٦] الفيلسوف وعالم الرّياضة الشيء نفسه فيما بعد (قارن: أوبل ١٩٣٧ ، ص ٣٢ –٣٩) ، وكلّ هذه الرّسائل تدور حول معايير المعرفة الجادّة الوثيقة، حول المعايير والمقاييس الّتي تستخدم للتّمييز بين الحقّ والباطل، بين الصّحيح والخطأ، بين المعرفة والوهم. "فالقانون" عند "أيريبيديس"[٦٧] يأخذ منحى أخلاقيًا، فهو يستعمله كمقياس للفصل بين "ما هو مستقيم" و"ما هو معوجّ" بالمعنى الأخلاقيّ (أي ما هو محمود من النّاحية الأخلاقيّة، وما هو مذموم)[٦٨] ، فنجد هنا أنّ كلمة "قانون" لا تزال ترتبط بالمعنى المحدّد للكلمة، معنى "المسطرة أو الخشبة الّتي يتّخذها البنّاءون لضبط البناء" (مثل خيط البنّاء، ولكن هنا بالمعنى الأخلاقيّ) ، ومن بين الاستخدامات الفنّيّة الأخرى للكلمة، على نحو الاستعمالات في مجال البناء، والضّبط في القياسات إلى آخره، يرد معنى المصطلح "قانون" في مجال علم الأساليب البلاغيّة عند الفلاسفة السّفوسطائيّين. فالكلمة تستعمل هنا بهذا المعنى في مجال علم "السّجع"، في النّثر "الّذي تقاس وحداته بقياسات أسلوبيّة وصوتيّة معيّنة، كمن يقيس شيئا بالبرجل". النّثر الّذي يستخدم مقاطع مسجوعة تتساوى تماما في الطّول[٦٩]، وفي نظريّة الموسيقى عند "الفيثاغورثيّون" كانت تعرف كلمة "القانون" عندهم باسم "قانون انسجام النّغمات"،

(٦٦) "أبيقور – Epikur": الفيلسوف اليونانيّ، ولد في جزيرة "زاموس" في ٣٤١ ق.م. ومات في أثينا في ٢٧١ ق.م. أسّس مدرسة ومذهبا خاصّا به، كانت تعرف باسم "فلسفة الحديقة". وقد نقل كلّ من "سيشرون" و"بلوتارخ" أجزاء كبيرة من فلسفته. ويستند "أبيقور" في فلسفته إلى الكثير من آراء "ديموقريط": مثل "نظريّة الإدراك" و"جزئيّة العالم"، الّتي تلعب دورا كبيرا في فلسفة "ديموقريط". يرى "أبيقور" أنّ كلّ معرفة تعتمد على الإدراك، وأنّ الإدراك هذا يتحدّد عن طريق إشعاعات معرفيّة تنبعث من الأشياء. كما كان ينادي بجزئيّة العالم، وأنّ كلّ شيء في العالم يتكوّن من ذرّات تنتهي بالموت. (المترجم)

(٦٧) "أيريبيديس – Euripides": دراميّ يونانيّ، يعتبر من أعظم "التّراجيديّين" في أثينا في عصره، ولد في ٤٨٥ / ٨٤ ق.م، ومات في ٤٠٦ ق.م. يقال إنّه كتب أكثر من ٩٢ مسرحيّة دراميّة، صوّر فيها أحداث عصره. أبطاله ليسوا "آلهة" وليسوا "أنصاف آلهة"، وإنّما بشر حقيقيّون. يمثّل "أيريبيديس" بأعماله الأدبيّة مبدأ "العودة على الإنسان". (المترجم)

(٦٨) انظر: "أوبل – Oppel" ١٩٣٧، ٢٣ – ٢٥ ، "إليكترا" ص٥٠ وما بعدها. ("قانون العقل")

(٦٩) قارن "أوبل"، ٢٠ – ٢٣ قارن هذه المحاكاة الشّعريّة الهزليّة الظّريفة حول نظم "أوريبيدس" للشّعر ، والّتي وردت في مسرحيّة "أريستوفانيس" الكوميديّة المسمّاة بـ"الضّفادع" (ص ٧٩٧ وما بعدها):

يحضرون خيط وخشب البنّاء، والمساطر وأزرع المقاييس =

وكانت تطلق هذه الكلمة على آلة "المونوكورد" الأحادية الوتر (Monochord) كجهاز يستخدم لقياس نغمات الفواصل الموسيقيّة طبقا لطول الأوتار. وقد كان "الفيثاغورثيّون" أنفسهم يُطلق عليهم لهذا السّبب لقب "القانونيّون". (أوبل ١٩٣٧، ص ١٧ - ٢٠).

نرى من خلال كلّ هذه الأمثلة أنّ القاسم المشترك للمعاني المختلفة لكلمة "قانون"، سواء ورد استعمالها في سياق فنّي (أي بالمعنى الحقيقي) أو في سياق فكريّ (أي بالمعنى المجازي) هو الطّموح إلى تحقيق أعلى درجة من الدّقّة والوصول بالشّيء إلى أعلى مراتب الإتقان، ويُعرف هذا بالمصطلح اللاتينيّ "أكريبيا - akribeia"، فالجامع للمعاني المختلفة لكلمة "قانون" هو فكرة وجود آلة أو أداة، توظّف لخدمة المعرفة وخدمة الإنتاج أو الإخراج إلى أرض الواقع، على اعتبار أنّ هذه الآلة تمثّل قاعدة عامّة لما ينبغي أن يكون عليه الشّيء الصّحيح - سواء كان الأمر يتعلّق الآن بالأعمال الفنّيّة، أو بالنّغمات الموسيقيّة، أو بالجمل، أو بالتّصرّفات والسّلوكيّات. والمصدر الّذي جاء منه مثال الدّقّة هذا هو مجال فنّ العمارة. ففنّ العمارة هو المنشئ والأساس لهذه الأداة الّتي نطلق عليها هنا اسم "القانون"، وهو "مقرّها في الحياة وأساسها في الوجود"، وهو الّذي يقدّم "وجه الشّبه" بين هذا المعنى الأصلي للكلمة، وكلّ معانيها المجازيّة الأخرى. والكلمة اللاتينيّة "أكريبيا" تعني: الوصول إلى أقصى درجات الدّقّة في التّخطيط وفي الحساب، وتعني أيضا الوصول إلى أقصى درجات الدّقّة في تنفيذ هذا التّخطيط، وتطبيق هذا الحساب على أرض الواقع، وهذا عن طريق استخدام مقاسات وأشكال، بمعنى آخر: عن طريق استخدام الأرقام والاتّجاهات، وتحقيق الاستقامة المطلقة في الخطوط، و مراعاة دقّة انحناءاتها. ومجمل الأمر هنا هو أنّ كلمتي "قانون" و"أكريبيا" تفيدان النّظام والصّفاء والتّآلف والانسجام، وأنّ أشياء مثل الصّدفة والانحراف عن جادّة الطّريق من غير ضابط و"الإهمال"، ومحاولة المداراة والتّأقلم على ما هو موجود، كلّ هذه الأشياء وأمثالها لا مجال لها هنا على الإطلاق.

= والقوالب الّتي تصبّ فيها قطع الطّوب، ويضبطون كلّ شيء مع نظيره
ويستخدمون مقياس الزّوايا، والفرجار أيضا،
وهكذا يقيس أوريبيدس مسرحيّاته المأساويّة، بيتا بيتا.

يقول "بلوتارخ"[٧٠] فى كتابه "الفورتونه – إلهة الحظ أو السّعادة": "إنّهم يستخدمون فى كلّ مكان وموضع الخشب الّذى يتّخذه البنّاءون لضبط البناء (kanosi) ويستخدمون موازين لاستقامة البناء (stathmois) ومقاييس وأرقام (metrois kai arithmois) ؛ وهذا لئلاّ يتسرّب إلى أىّ مكان من العمل أدنى تصوّر من عدم الدّقّة، أو أشياء من قبيل الصّدفة (to eike kai hos etychen) (بلوتارخ، دى فورتونا ٦٩٩).

ب) القانون بمعنى المثال، النّموذج

وُجد مصطلح "القانون" مطبّقا على إنسان أو على نمط من البشر، "كمعيار" أو كمثال للسّلوك القويم، أوّل ما وُجد فى سياق علم الأخلاق الأرسطى. "فأرسطو" يعرّف فى نظريّته الأخلاقيّة "الشّخص العاقل" (phronimos) بأنّه هو "قانون السّلوك" (قارن: البروتريبتيكوس، طبعة فرنسيّة ٥٢، روزى، وأيضا أوبل ١٩٣٧، ص٤٠)، والأمر الحاسم فى الاستعمال الحديث لهذه الكلمة هو ورود الكلمة بهذا المعنى نفسه تحديدا فى سياق نظريّة التّقليد الكلاسيكيّة فى عصر القياصرة الأوغسطىّ. فالخطيب اليونانىّ "ليزياس"[٧١] أُعتبر "قانونا" يمثّل أرقى مراتب الصّفاء والأصالة اللّغويّة فى محيط اللّغة "الأتيكيّة"[٧٢]، اعتُبر "قانونا" فى مجال خطاب المحاكم والجدل القضائىّ (Dihegese)

(٧٠) "بلوتارخ – Plutarch": فيلسوف وكاتب يونانىّ، ولد فى عام ٦٤ بعد الميلاد فى "قيرونيا"، وتوفّى فى عام ١٢٠ م . نشأ فى عائلة معروفة فى المجتمع، والتحق بالأكاديميّة الأفلاطونيّة فى أثينا. وقام بأسفار عدّة داخل بلاد اليونان وإلى مصر وآسيا الصّغرى وإيطاليا وروما. ينقسم عمله إلى جزأين: القسم الأخلاقىّ، ويشمل كتابات عن فنّ الخطابة، وعن العلوم الطّبيعيّة، والقسم الدّينىّ، ويشمل كتابات دينيّة متعدّدة. (المترجم)

(٧١) "ليزياس – Lysias": خطيب يونانىّ "أتيكىّ"، كان يخطب باللّغة "الأتيكيّة"، وهى أكثر لغات شبه جزيرة أثينا صفاء ونقاوة. ولد فى أثينا فى حوالى ٤٤٥ ق.م ومات فى حوالى ٣٨٠ ق.م، كان يعلّم فنّ الخطابة فى أثينا، وتنسب إليه اليوم ٤٢٥ خطبة. وتعدّ خطبه مثالا على صفاء ونقاوة اللّغة، وهى اللّغة الّتى تعرف باسم "اللّغة الأتيكيّة – attische Sprache" لغة شبه جزيرة أثينا. وأدخل فى خطبه فكرة "مطابقة المقام المقال"، وهى مناسبة حال الخطيب مع الموقف الّذى يعيشه. (المترجم)

(٧٢) انظر الهامش السّابق. (المترجم)

والمؤرّخ "توكيديدس"[٧٣] صاحب المنهج المعروف فى تتبّع الأسباب التّاريخيّة اعتُبر "قانونا" أيضا فى مجال كتابة التّاريخ، وهكذا (انظر: أوبل ١٩٣٧ ، ص٤٤ : ٤٧). ومن بين المصطلحات المرادفة لمصطلح "القانون"، الّتي ظهرت فى هذا السّياق من النّقاش والجدل، كانت مصطلحات مثل: مصطلح "الحدّ - horos" الّذى كان يُستخدم بالمعنى نفسه ، ومصطلح "المثال أو النّسق - paradeigma". فالشّخص أو الشّيء الّذى يعتبر مثالا بالنّسبة للآخرين يضع الحدود، ويحدّد حريّة الحركة لمن يقتدى به، ويرسم له الإطار الّذى يُسمح له أن يتحرّك فيه، لكى يبقى داخل عرف أخلاقى معيّن، أو داخل جنس معيّن من الأعراف؛ إذ إنّ الأعمال الكلاسيكيّة تجسّد فى مجملها الأعراف والقواعد الصّالحة لكلّ زمان - وهذا فى أنقى صورة لها ودون تقيّد بحساب الزّمن، فهى أعراف مطلقة بحساب الزّمن؛ ولذلك فإنّها تؤخذ كمقياس، وكمعيار لصدور الأحكام الجماليّة وللإبداع الفنّى.

فالقاسم المشترك الآن بين النّقطة (أ) والنّقطة (ب) فى استخدام معنى "القانون" هى فكرة المعيار أو المقاس، مع الفارق فى أنّ المعيار أو المقاس فى الحالة (أ) يُفهم أكثر بمعنى الدّقّة، وفى الحالة (ب) يكون المعنى الغالب "للمعيار" هو الأساس التّقعيدى السّلوكى، "التّقعيديّة" بمعنى وضع القواعد والضوابط، المعيار أو بالأحرى "القانون" كقاعدة سلوكيّة يُحتذى بها فى كلّ شيء. ولا يزال هذا التّصوّر حتّى يومنا هذا جزءا من فهمنا للمصطلح؛ فتصوّر وجود أعمال معياريّة لمؤلّفين مهمّين فى تاريخ البشريّة، تُستخدم أعمالهم كمعيار وكمقياس، هذا التّصوّر يُعتبر جزءا أصيلا من فهمنا لمصطلح "القانون" فى العصر الحاضر، فكلّ "علم جماليّات"، يريد أن يفهم نفسه على أنّه علم "تقعيدى" يُحتذى مثاله، "يحيل" إلى تلك الأعمال "العظيمة" للمؤلّفين الكبار، باعتبارها

(٧٣) "توكيديديس - Thukydides": مؤرّخ يونانىّ، ولد فى أثينا فى حوالى ٤٦٠ ق.م وتوفّى بعد ٤٠٠ ق.م ،عمل فى بداية حياته عسكريًا فى الجيش، وقاد أسطول أثينا فى الحرب "البلوبونيّة". وعندما انهزم أهل أثينا فى هذه الحرب، نفى "توكيديديس" إلى خارج البلاد. وقد دوّن فى أعماله التّاريخيّة أحداث هذه الحرب. وقد خلف "توكيديديس" تاريخا مفصّلا يروى أحداث العالم من بداية الخليقة، وحتّى عصره. (المترجم)

تجسيدا لمبدأ الكمال. وعلى ذكر كلمة "يحُيل"، فإنّ الخطيب الرّوماني "كوينتيليان"[(٧٤)] (٣٥ - ١٠٠ ب. م.) قد أطلق على "قانون" من هذا النّوع كلمة "إحالة" أو "إشارة" - تماما كمن يُشير إلى شيء بالإصبع. وهناك مسميّات أخرى لكلمة "قانون" وردت في هذا السّياق، من نوع: "نظام أو طبقة - ordo"، و"عدد - numerus" إلى آخره من مثل هذه المسمّيات (انظر: النّقطة د).

ج) القانون بمعنى القاعدة، العرف

ورود كلمة " قانون " في هذا الاستعمال ليس إلاّ خطوة تجريديّة صغيرة في مقابل المعنى المشروح في النّقطة (ب)، "القانون كمثال وكنموذج". "فالمثال" يجسّد القاعدة الاجتماعيّة، والقاعدة الاجتماعيّة هذه يتمّ وضعها وتحديدها حسب قوانين أو قواعد معيّنة؛ ولهذا يُمتدح "القانون" - بالمعنى القضائيّ الاجتماعيّ - دائما بأنّه هو"القانون" بالمعنى الحضاريّ، على اعتبار أنّه يُمثّل القاعدة الملزمة والمنظّمة لكلّ أنواع التّعايش البشريّ والسّلوك الجماعيّ، في مقابل استبداديّة الحاكمين الفرديّين داخل نظم الحكم الملكيّة، وصور الحكم الانفراديّ الأخرى[(٧٥)]، وبهذا المعنى أطلق "فيلون

(٧٤) "كوينتيليان - Quintilian": هو "ماركوس فابيوس كوينتليان"، خطيب رومانيّ، ولد في سنة ٣٠ بعد الميلاد، ومات في روما في سنة ٩٦ م. وكان "كوينتليان" خطيبا بارعا، ومارس هذا الفنّ منذ سنة ٦٨م، وقام بتدريس علم الخطابة والبلاغة في روما. وخلف اثني عشر كتابا حول "فنّ البلاغة"، وحول القواعد والأسس الّتي ينبغي أن يقوم عليها هذا الفنّ. كان "كوينتليان" يرى ضرورة العودة إلى الأسلوب الكلاسيكيّ في الخطابة، وهو أسلوب "سيشرون" والبعد عن الأسلوب الحديث في الخطابة الّذي كان منتشرا في عهده. وقد أثّرت أعماله بصفة خاصّة على "الهومانيّين" في أوربا، وبصفة خاصّة على "الهومانيّ" الأوروبيّ العظيم "إرازموس فون روتردام"، كما أثّر على "مارتين لوثر" و"بترارك" وغيرهم. (المترجم)

(٧٥) قارن على سبيل المثال ١٤ .Aeschin ، أمثلة أخرى موجودة عند أوبل ١٩٣٧ ، ص ٥١ - ٥٧ .

السّكندرى"[٧٦] (الإسكندريّة ٢٠ ق. م.)، ومعه كتّاب يهود آخرون، على "الوصايا العشر" فى العهد القديم لفظ "قانون" بالمعنى الحضارى"[٧٧]، ويستخدم الفيلسوف اليونانىّ "بنايتيوس"[٧٨] – المعروف بالرّوديسىّ (نسبة إلى جزيرة رودوس ١٨٥ – ١٠٩ ق. م.) كلمة "قانون" فى مجال علم الأخلاق بمعنى "قاعدة" أو مبدأ، وذلك عندما يتحدّث عن " قانون الخصال – kanon tes mesotetos" (أويل ١٩٣٧ ، ص ٧١ وما بعدها) واستخدام الكلمة بهذا المعنى يتقارب كثيرا مع استخدامها فى الكنيسة الأولى، والّتى كانت تعنى "بقانون الحقيقة – kanon tes aletheias" فى اصطلاحها المرجعيّة الأخيرة الّتى تمثّلها القرارات الخاصّة بالعقيدة، القاعدة الّتى يقاس عليها كلّ شىء[٧٩]، ثمّ أطلقت كلمة "قانون" فى الكنيسة بعد ذلك على كلّ قرار يتّخذه "المجمع الكنائسىّ"، وأيضا – وبصفة خاصّة – على القواعد الّتى وضعتها الكنيسة بخصوص "كفّارات الذّنب"، والّتى نشأ عنها ما نعرفه اليوم باسم "الشّرع الكنسىّ – das Kanonische Recht" (أويل ١٩٣٧، ص ٧١ وما بعدها) . وإذا كان مصطلح "القانون" يشير – كما رأينا –

(٧٦) "فيلون السكندرىّ – Philon"، يعرف أيضا باسم "فيلون اليهودىّ". كان عالم دين وفيلسوفا يهوديًا هيلينيًا. ولد فى الإسكندريّة فى حوالى ٢٠ ق.م ومات أيضا فى الإسكندريّة فى سنة ٥٠ بعد الميلاد. ويعود إلى أسرة عريقة المنشأ، وكان على علاقة جيّدة بالبلاط الرّومانىّ. استطاع أن يجمع بين عقيدته اليهوديّة، وبين ولائه للرّومان، ولا سيّما أنّ العلاقات فى تلك الفترة بين اليهود والرّومان كانت آخذة فى التّوتّر. جمع "فيلون" فى فلسفته بين الفكر الهيلينىّ (بصفة خاصّة أفلاطون وبيتاغورات) وبين العقيدة اليهوديّة. كان يرى أنّ كلّ الأفكار الفلسفيّة اليونانيّة أو معظمها متضمّن فى "العهد القديم"، وما على المفسّرين إلاّ أن ينقّبوا عنها. (المترجم)

(٧٧) انظر أويل ١٩٣٧ ، ص ٥٧ – ٦٠ . يطلق فيلون لفظ "قانون" (kanon) على الوصايا العشر فقط، لا على جميع التّوراة، وفى موضع آخر يسمّى كلّ قانون مفرد منها "قانونا" بالمعنى الحضارىّ.

(٧٨) "بنايتيوس – Panaitios": هو الفيلسوف "بنايتوس الرّوديسىّ"، ولد فى ١٨٥ ق. م ومات فى ١٠٩ ق. م، تولّى مدرسة "الأشتو" فى أثينا. وشهدت هذه المدرسة والفكر الّذى تعلّمه نهضة كبيرة فى عصره، وعاد بهذه المدرسة إلى الأصول الفلسفيّة الأولى (أفلاطون وأرسطو) كان يشكّ فى خلود الرّوح ، ووجّه تعاليمه إلى المجال السّياسىّ والاجتماعىّ. (المترجم)

(٧٩) قارن: ك. آلاند – "K. Aland" ١٩٧٠ ، ص١٤٥ وما بعدها، وانظر أيضا: آ. م. ريتتر – "A.M. Ritter" ١٩٨٧، ص ٩٧ وما بعدها.

فى كلّ هذه السّياقات السّابقة إلى قواعد وأعراف أو مرجعيّات تتمتّع بالتزام شديد من النوع الّذى يشكّل الحياة، فإنّ استعماله قد انكمش على يدّ نحاة العصر القيصرىّ حتّى أصبح يعنى فقط "قاعدة نحويّة" (أوبل ١٩٣٧ ، ص ٦٤ – ٦٦).

د) القانون بمعنى الجدول الزّمنى، القائمة التّاريخيّة

وأخيرا أُطلقت كلمة "قانون" فى عهد القياصرة الرّمانى على جداول الفلكيّين، وجداول المؤرّخين، الّتى كان الغرض منها وضع حساب الزّمن، وتدوين التّاريخ على أساس متين. فقد أطلق الرّياضىّ المعروف "كلاوديوس بطليموس – Klaudios Ptole-maios" فى القرن الثّانى بعد الميلاد على جداوله الرّياضيّة الخاصّة بحساب الزّمن اسم "القوانين الجدوليّة – procheiroi kanones"، ومن بين الجداول التّاريخيّة المعروفة أيضا ما كان يُعرف باسم "قانون الملوك – kanon baseleion"، وهو عبارة عن حصر لأسماء الملوك، يبدأ بالملك "نبوخذ نصّر" ملك بابل[٨٠]، واستعمال كلمة "قانون" بمعنى "الجداول الزّمنيّة"، أو "القوائم التّاريخيّة" لا يزال حيّا فى اللّغة الإنجليزيّة واللّغة الفرنسيّة حتّى اليوم، "فقوائم الملوك"، مثل قوائم ملوك مصر القديمة، أو بلاد الرّافدين، يطلق عليها هنا اسم "قانون". أمّا فى اللّغة الألمانيّة فإطلاق لفظة "قانون" على الجداول الزّمنيّة، أو القوائم التّاريخيّة بهذا المعنى، ليس دارجا. فاللّغة الألمانيّة تربط بمفهوم "القانون" عنصر الإلزام، وعنصر الارتباط، وعنصر "التّقعيد" بحدّ كبير؛ بحيث إنّه لا يمكن أن نطلق على مثل هذه "القوائم" اسم "قانون". فأقصى ما يمكن أن نقوله فى اللّغة الألمانيّة فى هذا الصّدد، هو إنّنا نقول مثلا "قانون المواد الدّراسيّة" لجامعة أو كلّيّة ما (Facherkanon) ؛ ونعنى به التّركيبة الإجباريّة من الموادّ الدّراسيّة المرتبطة ببعضها البعض ارتباطا تركيبيّا. وحيثما تغيب صفة المعياريّة أو التّقعيديّة عن الشّىء ؛ تفضّل

(٨٠) "نبوخذ نصّر – Nabonassar" هو ملك البابليّين، الّذى حاصر "أورشليم" ويهوذا، ويرتبط اسمه فى "العهد القديم" بسبيى بابل الشّهير، فبعد أن دمّر المدينة وقتل سكّانها، أخذ الأسرى من اليهود معه إلى مملكة بابل. والقصّة مذكورة بالتّفصيل فى مواطن مختلفة من "العهد القديم". للمزيد راجع على سبيل المثال سفر "إرميا"، ٥٢ . (المترجم)

فى اللّغة الألمانيّة تعبيرات؛ مثل "قائمة"، "كتالوج أو جدول أو فهرست"، "حصر أو جرد"، فنحن نقول - على سبيل المثال - "قائمة ملوك" أو "حصر الفونيمات الصّوتيّة"، وأيضا: "كتالوج الموادّ الدّراسيّة"، فى حالة ما إذا كان المقصود بها إبراز الجانب الوصفىّ فى هذا المصطلح على حساب الجانب التّقعيدىّ المعيارىّ.

إنّ "قوائم" الكلاسيكيّين الّذين ارتفعوا إلى مرتبة النّماذج داخل التّخصّص المعرفىّ الّذى يعملون فيه، من شعراء وخطباء ومؤرّخين ودراميّين وفلاسفة، كما وضعها نحاة مدرسة الإسكندريّة، ونحاة عصر القياصرة، هذه "القوائم" - والّتى يرتبط بها مفهوم "القانون الحضارىّ" اليوم، كما هو معروف الآن - لم يكن يُطلق عليها فى العصور القديمة اسم "قانون". وحتّى "القوائم" الّتى وضعت إبّان الجدل الّذى دار داخل الكنيسة الأولى[٨١] حول كمّ وعدد الكتب والنّصوص الدّينيّة الّتى ينبغى الاعتراف بها داخل الكنيسة على أنّها هى "النّصوص المقدّسة"، والّتى يُسمح بالتّالى بقراءتها فى الصّلوات والتّلاوات[٨٢]، حتّى هذه "القوائم" نفسها لم يكن يطلق عليها اسم "قانون" فى العصور القديمة، بالرّغم من أنّ مفهوم كلمة "قانون" اليوم يُطلق أساسا على هذه "القوائم" والنّصوص الكنسيّة (إ. أ. شميت ١٩٨٧) ، فنحن نفهم من كلمة "قانون" اليوم بالتّحديد هذه النّصوص الّتى وضعتها الكنيسة لنفسها، وجعلت منها "معيارا" لنصيّتها. فكلّ هذه الشّواهد تبيّن لنا بوضوح التّحوّل الّذى حدث فى معنى كلمة "قانون" منذ العصور القديمة وحتّى اليوم.

إنّ جميع استعمالات كلمة "قانون" فى العصور القديمة كانت تستند إلى المعنى الحقيقىّ المحسوس للكلمة. ولمعرفة القاسم المعنوىّ المشترك الّذى يجمع بين المعانى المختلفة لكلمة "قانون"، فإنّه يتحتّم علينا أوّلا أن نستوضح وظيفة "القانون" بمعناه الحسّى المجرّد. ويبدو من أوّل وهلة أنّ "القانون" بمعناه فى مجال فن العمارة، "القانون"

(٨١) حول هذا الموضوع انظر مجموعة مقالات "هـ. كيزيمان - H. Kaesemann" ١٩٧٠ .

(٨٢) ولهذا تعرّف الكتب القانونيّة الكنسيّة فى واحدة من أقدم القوائم "القانونيّة" المعروفة لدينا؛ وهى: مخطوطة "موراتورى - Muratori" الإيطاليّة غير المكتملة، بأنّها (أى الكتب القانونيّة الكنسيّة) "هى الكتب الّتى تجد طريقها إلى جماعة المؤمنين فى الموعظة؛ أى: الّتى يسمح بتلاوتها فى الصّلاة".

كأداة أو آلة تُستخدم لضبط وتقويم "البناء"، يبدو أنّ هذا المعنى هو الأساس لكلّ الاستعمالات المجازيّة للكلمة، وهو "الموضوع المحسوس المجرّد" الّذى تدور حوله كلّ معانى الكلمة، فالصّفة الأساسيّة "للقانون" هنا (فى مجال العمارة) هى صفة الاستقامة. و"القانون" يُستخدم هنا أيضا بمعنى القضيب الحديدىّ الّذى يستقيم عليه البناء، أو "خشبة" البنّائين. فصفة "الاستقامة" الّتى يتمتّع بها "القانون" تُطبَّق هنا "كعنصر للتّقويم"، بحيث يُمكن بهذه الصّورة وضع قطع الطّوب واحدة بجانب الأخرى بصورة دقيقة، وينتج منها فى النّهاية تكوين "الجدار". وإذا وضعت على مثل هذا "القضيب الحديدىّ"، أو مثل هذا "القانون" مسطرة مدرّجة ؛ فسوف ينتج عنه عصا أو مسطرة قياس، يُمكن بها معرفة وقراءة القياسات(٨٣).

نخلص من كلّ هذا أنّ كلمة "قانون" فى العصور القديمة هى أوّلا وقبل كلّ شىء كلمة تطلق على أداة أو آلة(٨٤)؛ "فالقانون" بهذا المعنى يُحقّق غاية معيّنة. وهذا الارتباط بالآلة أو بالأداة كان يظهر دائما فى كلّ معانى الكلمة واستعمالاتها فى العصور القديمة. "فالقانون" باعتباره أداة أو آلة مأخوذة من مجال البناء كان يخدم الإنسان دائما لمعرفة الوجهة الصّحيحة، فهو يساعد فى إنجاز البناء الدّقيق فى قياساته، والمتراصّ بطريقة جيّدة، بمعنى: إذا نقلنا هذه الصّورة كلّيّة إلى المعنى الإيجازىّ ، يمكن أن نقول إنّ "القانون" الّذى ينجز البناء المتراصّ المضبوطة قياساته فى مجال البناء هو نفسه الّذى يساعد الإنسان على الإتيان بالسّلوك السّليم المطابق للقاعدة الاجتماعيّة. "فالقانون" إذن هو أداة تقعيديّة معياريّة فى مجال السّلوك الاجتماعىّ، لا تقوم فقط بالتّأكّد ممّا هو كائن، وإنّما تملى أيضا ما ينبغى أن يكون. وهذا المعنى يُعبَّر عنه فى اللّغة الألمانيّة بالعنصر اللّغوى "-Richt" الّذى يفيد عامّة معنى "التّقويم والاستقامة"، وتبدأ به فى الألمانيّة كلمات كثيرة تحمل هذا المعنى: Richtscheit؛ أى:

(٨٣) كلمة kanon tes analogias تعني "مقياس أو معيار النّسب".

(٨٤) حتّى هذا الاستعمال لكلمة "قانون" – "القانون" بمعنى أداة لقياس الأشياء وضبط استقامتها – هذا الاستعمال موجود أيضا فى اللّغة العربيّة؛ ممّا يعضّد فكرة اشتقاق الكلمة من الأصول السّاميّة الّتى سبق الحديث عنها فى سياق النّصّ، والّتى يتبنّاها المؤلّف هنا. فيذكر صاحب "اللّسان" من بين معاني الأصل "قنن": "وقانون كلّ شىء طريقه ومقياسه. قال ابن سيده: وأراها دخيلة". راجع "لسان العرب"، سبق ذكره. (المترجم)

الخشبة المقوِّمة للبناء (خشبة تشبه خيط وميزان البنّائين)، ولكنّها أيضا "المعيار" الّذى يُقوِّم السلوك، وكلمة Richtlinie الّتى تعنى حرفيًا "خطًّ يجب الالتزام به؛ لكى يتحقّق التّقويم، وتتحقّق الاستقامة"، ولكنّها تعنى أيضا "المعيار أو المقياس" الّذى يجب الالتزام به؛ ولهذا تحمل الكلمة معنى"تعليمات، توجيهات، إرشادات"، وكلمة Richtschnur والّتى تعنى "خيط البناء"، أو "خيط لجلب التّقويم والاستقامة" - بالمعنى الحقيقى، وتعنى "مبدأ أو قاعدة" - بالمعنى المجازى. "فالقانون" - بمعناه فى العصور القديمة - يجيب إذن على سؤال مضمونه: علام نقوِّم أنفسنا؟ وإلى ماذا نستند، كى نستقيم فى سلوكنا؟ ففى مجال علم البناء يقوم "القانون" بأداء هذه المهمّة من خلال استقامته، وأيضا من خلال الدّقّة الّتى يُحقّقها عن طريق الأبعاد أو المسافات القياسيّة المكتوبة عليه - حال وجودها.

وخلاصة القول هنا: إنّ ما يميّز كلّ استعمالات كلمة "قانون" فى العصور القديمة هو الوجود الدّائم للمعنى الحقيقىّ للكلمة، وهو معنى "المعيار أو المقياس". ويمكن توضيح هذه العلاقة بالشّكل الآتى:

قانون

معنى حرفىّ (حقيقى) | معنى مجازى

خشبة البناء | "معيار، مقياس" | "معيار، مقياس"

معيار، مقياس | مجرّد | محسوس

مسطرة، وحدة قياسيّة | معيار، قاعدة (أ) | مبدأ عرف قاعدة (ج) | مثال (ب) | جدول (د)

وبناء على هذه العلاقة الاستعاريّة كان استخدام "القانون" بمعنى "الآلة" أو "الأداة" هو أبرز معاني الكلمة في العصور القديمة."فالقانون" كان أوّلا هو الأداة الّتي تساعد الإنسان على سلوك الوجهة الصّحيحة، كان هو الأداة الّتي تمكّن الإنسان من الوصول إلى الدّقّة، وإيجاد المواقف الحياتيّة الآمنة، والحجج الأكيدة، واكتشاف المعايير السّليمة. ومن هذه الزّاوية نستطيع عندئذ أن نفهم أنّ كلمة "قانون" كانت تعني من بين ما تعني "الجداول التّاريخيّة والفلكيّة"، وهو استعمال أصبح فيما بعد يمثّل مركزا لمحيط معاني الكلمة في العصور الحديثة؛ بسبب استخدام الكنيسة لهذا المعنى وتطبيقه على قوائم كتبها المقدّسة ، وإن كان استخدام "القانون" بمعنى "الجداول التّاريخيّة" في العصور القديمة ظلّ استخداما جانبيًا، لا يُمثّل مركزا لمعاني الكلمة؛ فجداول الفلكيّين و"مؤرّخي السّنين" هي في حدّ ذاتها أدوات، هي وسائل مساعدة لإيجاد الوجهة الصّحيحة عبر الزّمن. وأثناء هذه الرّحلة عبر الزّمن من خلال جداول الفلكيّين و"مؤرّخي السّنين" كان يتمّ التّفكير أيضا في شيء كمسطرة المسافات أوالقياسات الموجودة على آلة "قانون" معماريّة أو مسطرة قياس "الفواصل الموسيقيّة" الّتي توجد عادّة على "القانون" بالمعنى الموسيقيّ، فالجداول التّاريخيّة كانت تزدان هي الأخرى ب"مساطر ومقاييس" زمنيّة، كانت تستند: إمّا إلى وحدات فلكيّة؛ مثل مسارات الأجرام السّماويّة، أو إلى وحدات تاريخيّة؛ مثل ألعاب دوريّة معيّنة أو أعياد أو مراحل سيادة معيّنة، أو فترات حكم بعينها. ولكن على العكس من ذلك، فإنّ تلك القوائم الّتي أصبح اليوم مصطلح "القانون" يرتبط بها ارتباطا وثيقا قبل أيّ شيء آخر؛ وهي القوائم الّتي وضعها نحاة مدرسة الإسكندريّة، ونحاة العهد القيصريّ، وجمعوا فيها الشّعراء والمؤلّفين والخطباء والفلاسفة الكلاسيكيّين: هذه القوائم بالتّحديد لم يكن يُطلق عليها لفظ "قانون" في العصور القديمة؛ وهذا بسبب غياب هذه العلاقة مع المعنى الأداتي للكلمة؛ أي بسبب عدم وجود الواسطة مع معنى "القانون" كأداة أو آلة؛ إذ إنّ هذه القوائم كانت لا تحمل في حدّ ذاتها - بمفهوم العصور القديمة - أيّ معنى "قانونيّ"، بتعبير آخر ليس فيها شيء من معاني "المثاليّة - شيء كمثال"، وليس فيها شيء من "المعياريّة - شيء يفيد أن يكون معيارا، يكون له فضل السّبق، ومن يليه يكون تابعا". مثل هذه "القوائم" الجماعيّة لا تتضمّن معنى "القانون" بمفهوم العصور القديمة؛ لأنّ

الشّيء "القانونى" بهذا المعنى يكون دائما هو الشّخص الكلاسيكىّ المفرد، وليست المجموعة. إنّ من يريد أن يصيغ خطابا أو خطبة، فإنّه يقتدى بخطيب شهير مثل "ليزياس"[٨٥]، أو الخطيب الكبير "إيزوقراطيس"[٨٦]، ولكنّه لن يقتدى بقائمة الخطباء "الأتيكيّين" العشر[٨٧]، وقد كانت هذه القائمة تسمّى أحيانا باللّغة اليونانيّة "الكوروس أو الجوقة – "choros"، وفى اللاتينيّة كانت تعرف باسم "نظام، حصر عددىّ، فهرس أو جدول"[٨٨]، ولهذا كان لا يرتبط بمثل هذه المجموعات أو القوائم – فى مفهوم العصور القديمة للمصطلح – تصوّر "الخصوصيّة والامتياز" الّذى يحمله معنى "القانون"، وأيضا لم يكن يرتبط بها تصوّر "إلحاق" نصوص تراثيّة لم يتمّ تضمينها من قبل، على غرار كتابات "اللاحقين" فى الكتاب المقدّس[٨٩]، أمّا اليوم ، فإنّنا – على العكس تماما من مفهوم العصور القديمة – نطلق كلمة "قانون" دائما على المجموعة، وليس على الفرد أبدا؛ سواء أكان هذا الفرد عملاً أم مؤلّفًا؛ ولذا فإنّنا بفهمنا المعاصر لكلمة "قانون" سوف نطلق على "القائمة" – وهذا فى تعاكس تامّ مع العصور القديمة – اسم "القانون"، ولكنّنا لن نطلق أبدا على خطيب مثل "ليزياس"، أو على مؤرّخ مثل "توكيديدس" اسم "قانون".

(٨٥) حول هذا الخطيب الشّهير، والّذى يعتبر واحدا من الخطباء "الأتيكيّين" العشر، راجع النّقطة (ب) من هذا الفصل: "القانون بمعنى المثال والنّموذج". (المترجم)

(٨٦) "إيزوقراطيس – Isokrates": خطيب يونانىّ شهير، أحد الخطباء "الأتيكيّين" العشر، خطباء جزر اليونان. ولد فى أثينا، وعاش بين الأعوام ٤٣٦ ق.م. و ٣٣٨ ق.م ، وأسّس مدرسة للخطابة فى أثينا، تعتبر من أشهر مدارسها فى هذا الفنّ. (المترجم)

(٨٧) خطباء جزر اليونان. (المترجم)

(٨٨) ordo, numerus, index (المترجم)

(٨٩) يؤكّد "إ. أ. شميت – E. A. Schmidt" هذا فى ١٩٨٧ ، ٢٤٧ (المؤلّف) الكلمة الأوروبيّة لمصطلح "الكتابات اللاحقة" هى "Apokryphen"، والمقصود بها الكتابات الّتى "ألحقت" بالعهد القديم، والّتى لا تعتبر جزءا من "الكتابات الأصليّة"، "الوحى"، أو كتب التّوراة. و"اللاحقين" فى العهد القديم هم: إشعيا، إرميا، حزقيال والاثنا عشر. (المترجم)

٢- معنى المصطلح فى العصور الحديثة

إذا أغضضنا النّظر عن المعانى المتخصّصة لكلمة "قانون" الّتى أخذت فى العصور القديمة طابعا تقنيًا تخصّصيًا، وتمّ تناقلها فى المجالات الّتى تستخدم فيها بهذا المعنى نفسه دون تغيير حتّى اليوم ؛ من بين هذه الاستخدامات للكلمة نجد مثلا اصطلاح "القانون الشّرائعىّ الكنسى"(٩٠) ، الّذى لا يزال يستخدم حتّى اليوم، و"قانون تعادل النّسب" داخل أجزاء التّمثال، والّذى يُطبّق فى مجال علم الفنون (ومعروف أنّ هذا "القانون" يعود بصورة مباشرة إلى النّحات اليونانى "بوليقليط")، و"قوائم الملوك"، والّتى يُطلق عليها فى علم التّاريخ الإنجليزىّ والفرنسىّ اسم "قانون" ، إذا صرفنا النّظر عن هذه المعانى الّتى كانت معروفة فى العصور القديمة، سوف نرى أنّ هناك تحوّلا جذريًا فى المعنى فى مفهوم العصور الحديثة لمصطلح "القانون" قد حدث، وأنّ هذا التّحوّل يستند إلى زحزحة، وقعت فى القاعدة الاستعاريّة للكلمة، ولكن كيف حدث كلّ هذا؟

حدث هذا القلب فى معنى المصطلح بسبب استخدام الكنيسة له(٩١)؛ فقد دار جدل طويل داخل الكنيسة امتدّ لقرابة قرنين من الزّمان حول مصطلح "القانون" ومعناه، دون أن تُستخدم كلمة "القانون" صراحة فى هذا الجدل، وكانت تقصد الكنيسة بكلمة "قانون" إبّان هذا النّقاش - تماما بالمعنى الوارد نفسه فى النّقطة (ج)، وهو "القانون بمعنى القاعدة أو المرجعيّة" - "الشّريعة الموسويّة" (شريعة موسى) أو قرارا من قرارات المجمع الكنسىّ المقدّس، أو "المبدأ الحاكم" فى قضايا العقيدة والحياة ،"القانون" هنا بمعنى "قانون الحقيقة - "kanon tes aletheias, regula veritatis, regula fidei" ثمّ أنهى هذا الجدل فى القرن الرّابع الميلادىّ عن طريق إصدار فرمانات ملزمة من المجمع الكنسىّ المقدّس، كان يُطلق على هذه الفرمانات أو القرارات اسم "قوانين - Kanones"، وبمقتضى هذه "القوانين" تمّ وضع قدر معيّن من النّصوص الدّينيّة

(٩٠) هو القانون الشّرعىّ للكنيسة - das kanonische Recht. (المترجم)

(٩١) قارن "أوبل - Oppel" ١٩٣٧ ، ٦٩ . أيضا: "بفايفر - Pfeiffer" ١٩٧٠ ، ص ٢٥٥ . ورد أوّل ذكر للمصطلح على يد القدّيس "أويزيبيوس - Eusebius"، أسقف قيصريّة فى فلسطين (٢٦٣ - ٣٣٩).

وتحديدها على أنّها من الآن فصاعدا تصبح هي النّصوص السّائدة داخل الكنيسة، الّتي تتمتّع بصفة القدسيّة، والّتي تسيطر أيضا على الكنيسة نفسها، وسميت هذه القائمة بالنّصوص الكنسيّة المعترف بها باسم "القانون"، ولكنّ "القانون" هنا كان لا يقصد به المعنى الوارد في النّقطة (د) أي معنى "الجداول والقوائم" كجداول "بطليميوس" الفلكيّة، أو قوائم الملوك والحكّام، كما نراها في مفهوم علم التّاريخ الإنجليزي والفرنسيّ، وإنّما كان يقصد بها قرارا صادرا ملزما عن المجمع الكنسيّ، له قوّة القانون؛ حيث إنّ الكلمة هنا كانت تستخدم بالمعنى الوارد في النّقطة (ج)، "معنى القاعدة أو المرجعيّة"؛ وبهذه الصّورة حدث هذا الانصهار العجيب في معنى المصطلح "قانون" في الاستعمالات الّتي تلت عهد العصور القديمة؛ حيث إنّنا لدينا الآن خليط من الاثنين في واقع الأمر؛ إذ أصبحت الكلمة تفيد من جانب معنى "مجموعة النّصوص الدّينيّة" المتّفق عليها، والّتي يجمعها حصر يأخذ شكل القائمة (قارن النّقطة د)، ومن جانب آخر ارتقى هذا الحصر النّصّي الّذي يأخذ شكل القائمة – كما قلنا – ليصبح هو المبدأ المرجعي الأخير، الّذي يتمتّع بأقصى درجات الإلزام، وأقصى مراتب التّأسيس، وتشكيل الحياة. هذا المبدأ تحوّل ليصبح هو "الحاكميّة الحضاريّة" الأخيرة، تماما بالمعنى الوارد في النّقطة (ج) نفسه . وحدث أيضا أن تحوّل هذا المبدأ بالتّالي إلى فكرة "القانون النّصّي" الّتي تمثّل اليوم أكثر معاني كلمة "القانون" تحديدا وارتباطا، وتعتبر بهذا الشّكل بمثابة "المعنى الحرفي" للكلمة عند استعمالها اليوم، فعندما نقول كلمة "قانون" اليوم، نفهم منها – في المقام الأوّل – فكرة وجود نصوص ملزمة على النّحو المذكور أعلى، وهذه الفكرة هي الآن أكثر معاني الكلمة تحديدا. ويمكن أن نوضّح ما سقناه في هذا الصّدد بالشّكل التّالي:

القانون

بالمعنى المحدّد بالمعنى المجرّد

مجموعة النّصوص المقدّسة المبدأ الحاكمي المقدّس المتضمّن في هذه النّصوص (انظر أعلى)

القانون النّصّي بالمعنى الوارد في قانون الكلاسيكيّين معنى المعيار أو المقياس،

النقطة (ج) والنّقطة (د) بالمعنى الوارد في النّقطة (ب) والنّقطة (د) المعنى الأداتي للكلمة

معنى القاعدة أو المرجعيّة أى: معنى النّموذج أو المثال الّذى يأخذ شكل (انظر النّقطة أ)

أى: القاعدة أو المرجعيّة الّتى حصر القائمة

تأخذ شكل حصر القائمة

(انظر: النّقطة ج)

معنى العرف أو المبدأ

(انظر النّقطة ج)

أ) القانون والكود

لو صرفنا النّظر أوّلا عن المعنى الوارد فى النّقطة (أ) ، وهو المعنى "الأداتى" لكلمة "القانون" – معنى "الخيط أو الميزان" الّذى يستخدمه البنّاء لضبط بنائه، معنى "الدّقّة" فى مجال فنّ البناء – لو طرحنا هذا المعنى جانبا، فسنجد أنّ هناك أمرين يلفتان النّظر فى الشّكل السّابق؛ هما: أنّ معنى المصطلح "قانون" أصبح الآن أكثر تحديدا؛ أى انحصر فى شىء محسوس: هو النّصوص؛ سواء كانت فى واقع الأمر "مقدّسة" أو غير "مقدّسة"، كما أصبح أكثر امتلاءً بالمضمون، وأصبح أيضا مرصّعا بالقيم بشكل أكثر من ذى قبل. فاليوم يتبادر إلى أذهاننا عند سماع كلمة "قانون" كتاب مقدّس، أو مرجعيّة تتمتّع بدرجة كبيرة من الإلزام، مرجعيّة تمثّل نوعا من "الحاكميّة الأخيرة". هذا ما أصبحت تفيده كلمة "قانون" عند سماعها اليوم. لم تعد كلمة "قانون" تفيد – على أيّة حال – معنى "المسطرة، أو خشبة البنّاءين" الّتى يضبطون بها بناءهم كما كانت الحال فى العصور القديمة. فمصطلح "القانون" قد فقد فى الاستعمالات الحديثة المعنى "الأداتى" الّذى كان يفيده فى الماضى، وتشرّب –عوضا عن هذا– بمعانى "التّقعيديّة" والمعياريّة، معانى الارتباط المباشر بالقيمة والإلزام للجميع. امتلأ المصطلح بهذه الأجناس والمعانى، بدلا عن المعنى القديم. فلن يخطر ببال أحد اليوم أن يطلق على جداول الفلكيّين، أو جداول المؤرّخين، أو حتّى على القواعد النّحويّة مصطلح "القانون"؛ لسبب بسيط هو: أنّ هذه الأشياء جميعها تنقصها المعياريّة والتّقعيديّة، ويعوزها

الارتباط بمعنى "القيمة"؛ إذ إنّها ترتبط بالشّيء "الكائن" بالفعل، لا بالشّيء الّذى ينبغى أن "يكون"؛ ولذلك فإنّنا نفرّق – على عكس ما كان سائدا فى العصور القديمة – بين "القانونيّة"، بالمعنى الّذى معنا هنا (Kanonizitaet) وبين القاعديّة، أو التّقعيديّة بالمعنى النّحوىّ (Regelhaftigkeit)؛ فالقاعديّة – أو إدخال الأشياء فى إطار قاعدة ما – هى شرط ضرورىّ مسبق لكلّ اتّصال بشرىّ، وبالتّالى فهى ضروريّة أيضا لكلّ صورة من صور المجتمع، ولكلّ نمط من أنماط تأسيس المعنى. "فالقواعد" توجد دائما وفى كلّ مكان يجتمع فيه البشر، أو يتعايشون فيه معًا. وللتّعبير عن هذا المعنى، فقد درج استعمال مصطلح "الكود" فى هذا الإطار. "فالكود" بهذا المفهوم يعتبر شيئا عالميًا موجودا عند كلّ البشر، يصف حالة إنسانيّة عامّة يشترك فيها كلّ النّاس؛ إذ مجرّد اجتماع البشر فى مكان ما، يستدعى وجود هذه "الكودات" (بالمعنى السّميوطيقىّ؛ حيث تصاغ "قواعد" التّعامل فيها، ويتمّ على أساسها التّفاهم بين أفراد المجموعة) ، وعلى العكس من "الكود" فإنّ مصطلح "القانون" لا يصف، ولا يُطلق على ظاهرة عالميّة أنثربولوجيّة، بل يُمثّل وجوده حالة فريدة، حالة خاصّة. وهى حالة الارتباط بمبدأ، أو بمرجعيّة، أو بتكوين كبير من القيم، يضمّ فى داخله كلّ "الكودات" المفردة، على سبيل المثال القواعد النّحويّة للغة ما، ويبسط جناحه فوقها. هذا هو الشّيء الّذى يفرّق "القانون" عن "الكود". وربّما فقط فى حالة وجود نحو لغة ما، يكون قد وصل إلى درجة كبيرة من "التّقعيديّة"؛ أى أصبح يمثّل نوعا من التّقعيد اللّغوىّ الّذى يستند إلى أفكار جماليّة، أو أيدولوجيّة فى فكر هذه اللّغة، ربّما فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نطلق على مثل هذا النّحو لفظ "قانون"؛ لأنّ كلمة "قانون" – بالمعنى الّذى نقصده هنا – لا تُطلق أبدا على معايير، أو قواعد بديهيّة (مثلا كما هى الحال مع بديهيّة قبول القواعد النّحويّة)، بل إنّ كلمة "قانون" أو هذه الحالة الّتى نسمّيها "قانونا"، ترتبط بالأعراف غير البديهيّة، الّتى تصف نمطا خاصًا وفريدا من أنماط الكمال ؛ ولهذا يُنظر "للقانون" على أنّه "كود" من الدّرجة الثّانية، فهو – أى "القانون" – يدخل على الأشياء من الخارج، أو ينزل على الأشياء من أعلى، بمعنى أنّه يتم إسقاطه من فوق على هيئة "تقعيد" خارجىّ يهبط من سماء قوانين غريبة، ويتمّ إسقاط كلّ هذا الغطاء الخارجى من القواعد الغريبة على قواعد أنظمة التّقعيد الذّاتيّة – والّتى باعتبارها هكذا تكون بديهيّة الوجود، وطبيعيّة النّشأة – الخاصّة

بالاتّصال الاجتماعيّ، وبتأسيس المعنى؛ ولذلك فنحن لا نتحدّث عن وجود "القانون" إلاّ فى حالة عندما تكون "كودات" الدّرجة الأولى المرتبطة بالمعنى، والّتى تمثّل الأساس لكلّ الاتّصالات الاجتماعيّة بين البشر، قد تمّت تغطيتها وتغليفها من الخارج "بكود الدّرجة الثّانيّة المرتبط بالقيمة"، بتعبير آخر: عندما تكون "كودات" التّفاهم بين البشر قد تمّت تغطيتها بقيم "القانون".

وطبقا لهذا الفهم، فإنّنا لا نستطيع أن نطلق على "القانون المدنى" مثلا داخل مجتمع من المجتمعات اصطلاح "قانون" - بالمعنى الحضارىّ الّذى نعنيه هنا؛ لأنّ "القانون المدنىّ" يمثّل أعرافا بديهيّة طبيعيّة توجد مع اجتماع البشر. أمّا "الدّستور"؛ وهو القانون الأساسى فى نظام الدّول، فيمكننا أن نطلق عليه "قانونا" بهذا المعنى. فالدّستور يصيغ مبادئًا تمّ التّعارف عليها، على أنّه لا يجوز التّخلّى عنها، ولا يجوز التّفريط فيها؛ وبالتّالي تعتبر مبادئ "مقدّسة" إلى حدّ ما، يجب أن تكون بمثابة الأساس والقاعدة لكلّ التّشريعات الأخرى الّتى تنبثق عن الدّستور ، وإن كانت هذه المبادئ فى حدّ ذاتها مسلوبة القدرة على القرار؛ لأنّها هى الأساس لكلّ قرار. ولهذا يعرّف "دى كونراد" (١٩٨٧) "القانون" - بمعناه الحضارىّ - بأنّه "قاعدة أو عرف من الدّرجة الثّانية من حيث التّرتيب".

ب) المبدأ الحاكمى المقدّس، العلّة الأخيرة المصنوعة فى مصطلح القانون: هل هى صيغة للتّوحّد أو أنّها صيغة ذات تقعيد ذاتى ؟

عند هذا الحدّ نكون قد وصلنا إلى قاعدة القواعد وعرف الأعراف. فما نسمّيه هنا "بالمبدأ الحاكمى أو المرجعى المقدّس، العلّة الأخيرة المساغة فى نصوص القانون" يمثّل أقصى درجة ارتقى إليها المعنى الأصلى لكلمة "قانون"، الّذى يفيد أصلا معنى "المعيار أو المقياس" المجرّد؛ ولذلك نطلق على هذه الحالة الّتى نحن بصددها هنا اصطلاح "المبدأ الحاكمى المقدّس، أو العلّة الأخيرة"، ونعنى بذلك "القانون" بمعنى الصّيغة الموحّدة الشّاملة لكلّ شيء. وهذا الاصطلاح لكلمة "قانون" - نحن نضع نصب أعيننا هنا

المعنى "قاعدة، عرف" – قد استُمدّ أساسا من الاستخدام اللّغوى للكنيسة. فلأول مرّة منذ دخول الكنيسة إلى مسرح الأحداث أخذت الكنيسة تدّعى لنفسها الحقّ فى أن تكون هى صاحبة السّلطة المطلقة غير القابلة للنّقاش، والجامعة لزمام الأمور فى يديها، وأنّ سلطتها سلطة "قانونيّة" فى الوقت نفسه؛ أى قائمة على مبدأ احتكار الحقيقة المطلقة، وقد استطاعت الكنيسة – من خلال ولائها والتزامها هى بهذا "القانون" – الّذى وضعته – أن تنتج حضارة أحاديّة المركز، حضارة تمركزت داخل الكنيسة نفسها. وتتميّز مثل هذه الحضارة بالتّوجّه العامّ الّذى سلكته، وهو توجّه يمكن وصفه بأنّه سعى إلى تأسيس سلطة وسيادة صيغة حضاريّة موحّدة، تجمع فى داخلها كلّ "الكودات" المختلفة الّتى تقوم عليها عمليّة الممارسة الاتّصاليّة والحضاريّة، عمليّة الاتّصال الحضارى برمّتها، وتربط و"توحّد" بين أطراف هذه العمليّة. ووجود مثل هذه الصّيغة "الموحّدة" لم يترك مجالا للتّفكير الحرّ، ولا لنشأة خطابات علميّة مستقلّة.

وحرّى بنا عند هذه النّقطة أن نتناول هنا مصطلح "القانون" بالمعنى الّذى يفيد "معيار، أو مقياس" ونلفت النّظر إلى تناقض وقع فيه اصطلاح العصر الحديث على كلمة "قانون". فالعصر الحديث يميل إلى استخدام كلمة "قانون"، بمعنى الصّيغة الحضاريّة الشّاملة الجامعة لكلّ الخطابات و"الدّسكورسات" الفكريّة. غير أنّ كلمة "قانون" لا يمكن أن تعنى فقط هذه الصّيغة الحضاريّة الموحّدة الّتى تغلّف وتحيط بالعمليّة الحضاريّة، وتحدّد معالم الحضارة ككلّ. "فالقانون" ممكن – على العكس من هذا – أن يرتبط معناه أيضا بأنماط ونظم حضاريّة، تحاول الخروج عن سلطة الدّولة، أو سلطة الكنيسة "المغلّفة" لكلّ شيء، أو حتّى سلطة التّراث نفسها، الّتى هى الأساس فى تشكيل الحضارة ككلّ.

فبالاستناد إلى "قانون" معيّن – وليكن مثلا "القانون الستالينى الخاصّ بمذهب "الواقعيّة الإشتراكيّة" – تستطيع سلطة الدّولة أن تفرض كلمتها على الإبداع والمبدعين عن طريق أجهزة الرّقابة الّتى لديها[٩٢] وبالاستناد أيضا إلى "قانون" آخر – وليكن مثلا

(٩٢) قارن "هـ. جونتر – .H. Guenther" فى: "أ. و ى. أسمن" ١٩٨٧ ، ص ١٣٨ : ١٤٨ .

"قانون العقل المحض" – يمكن للفكر أن يلفظ وصاية الدّولة، أو حتّى وصاية الدّين عليه[٩٣]. "فالقانون" الأوّل يمثّل مبدأ جمع التّباينات الحضاريّة تحت مظلّة موحّدة، مبدأ جمع كلّ الجوانب والمجالات المختلفة لعمليّة الممارسة الحضاريّة، ووضعها تحت مظلّة النّظام الشّامل لعقيدة دينيّة معيّنة، أو أيدولوجيّة سياسيّة ما؛ أي يجعلها خاضعة تحت سماء هذه العقيدة، أو تلك الأيدولوجيّة ، وهذه هي"الصّيغة الشّموليّة الموحّدة" ، في حين أنّ "القانون" الثّاني يعتبر مبدأ وأساسا لفكرة الاستقلال الحضاريّ، مبدأ يشجّع على استخلاص وتوليد خطابات حضاريّة خاصّة من السّياق العامّ للحضارة ، وهذا هو ما نطلق عليه لفظ "الصّيغة التّعدديّة للحضارة" ، "فالقانون" بهذا المعنى الأخير يضمن تحرّر بعض المبادئ والمظاهر الحضاريّة من سلطة القرارات والإملاءات الشّموليّة (الدّولة أو الكنيسة أو الأيدلوجيّة المهيمنة) وإطلاق سراحها إلى عالم الحرّيّة، عالم الوجود المستقلّ؛ حيث لا يضمن بقاءها إلاّ صمودها، وقدرتها على إثبات نفسها من واقع طاقتها الذّاتيّة. والقواعد والأعراف الّتي تحكم هذه العمليّة هنا هي الأخرى قواعد "قانونيّة – kanonisch" ؛ وذلك لأنّها ليست موضوعة لتكون محلّ جدل، ولكنّها ليست متسلّطة وليست سلطويّة، فهي لا تأتي عن طريق الاستعانة بهراوة السّلطة، وإنّما هي قواعد عقلانيّة محضة، تأسّست على مرجعيّة إثبات نفسها بنفسها، مرجعيّة خضوعها للاختبار والامتحان، ومرجعيّة الإجماع والاتّفاق.

وبهذا المفهوم لمصطلح "القانون" يتمّ التّأسيس والتّأصيل لبدهيّات وأساسيّات العلوم، الخاصّة بكلّ علم على حده، على ما يميّز كلّ علم من خصوصيّات. وعن طريق هذا المفهوم لمصطلح "القانون" أيضا تتمّ "معايرة" وموازنة القوانين الأساسيّة السّائدة في المعارف والعلوم الجديدة، تماما كمن يعاير الميزان ويضبطه. فالفيلسوف "كانت – Kant" يتحدّث في الفلسفة عن وجود "قانون"[٩٤] و"جون استيوارت مل – J. S. Mill"

(٩٣) انظر: "ك. رايت – .K. Wright" في: "أ. و ي. أسمن" ١٩٨٧ ، ص ٣٢٦ ، ٣٣٥ .

(٩٤) راجع مقالة "كانت": "قانون العقل المحض – Der Kanon der reinen Vernunft" الّتي أسّس فيها لفكرة "قانونيّة العقل البشريّ. المقالة بالتّفصيل في: .Kant, Imanuell: Kritik der reinen Vernunft Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmsladt ff. (An٦٧٠S. ،1983 merkung des Uebersetzers)

يتحدّث فى علم المنطق عن وجود "قانون". وفى مجال "فقه الاجتهاد" يلعب "قانون الأركان الأربعة لاستنباط الأحكام" دورا فى هذا الشأن (فارن: كونراد ١٩٨٧ ، ٥١). وأيضا رسالة "بوليقليط" سالفة الذكر، والّتى كانت موجّهة لأبناء مهنته من النحّاتين والفنّانين، وتحمل نفسها عنوان "القانون"، هذه الرسالة يمكن أيضا أن نعتبرها خطوة مماثلة على طريق استخلاص وتوليد خطاب حضارىّ مستقلّ ، وأيضا على طريق تأسيس نوع من الاستقلاليّة أو الذّاتيّة - هنا فى هذه الحالة ذات صبغة فنّيّة. ففى كلّ مرّة يتمّ فيها اكتشاف أو وضع "قواعد قانونيّة جديدة" داخل الحضارة فى مجالات مثل الفلسفة وعلم الأخلاق وعلم المنطق وفقه اللّغة والفنون إلى آخره، تفقد الحضارة - باعتبارها كلاّ متكاملا - جزءا آخر من ترابطها وتماسكها، وتكتسب فى مقابل هذا تنوّعا أكثر وتباينا أشدّ. هنا تتكسر الحضارة، وينفرط عقدها، وتأخذ شكل "قوانين وخطابات" حضاريّة متجزّئة، وينشأ عن "الكلّ الحضارىّ" جزيئات حضاريّة متجاورة.

فالتّناقض الّذى وقع فيه مفهوم العصر الحديث لكلمة "قانون" يكمن عندئذ فى أنّ "القانون" يمكن أن يستخدم "كموتور" للاستقلاليّة القانونيّة؛ أى لنشأة خطابات حضاريّة متجزّئة ومستقلّة (وهو ما أطلقنا عليه: انفراط عقد الحضارة، وتجزيئها إلى خطابات و "ديسكورسات" مستقلّة) ، كما يمكن أيضا لكلمة "القانون" أن تستخدم "كموتور" للتّوجّه العامّ للحضارة (وهو ما أطلقنا عليه من ذى قبل "مبدأ جمع التّباينات، والاختلافات الحضاريّة تحت مظلّة موحّدة"، مبدأ الحضارة ككلّ متكامل) ، فإذا كان كلّ من مذهب "التّنوير" فى العصور القديمة (القرن الخامس قبل الميلاد فى اليونان) ومذهب "التّنوير" فى العصر الحديث (القرن الثّامن عشر فى أوربا) قد استند كلاهما إلى "قانون الحقيقة" باعتباره مبدأ "لكود" الاختلاف والتّباين، ووسيلة لتشجيع "الخطابات والدّيسكورسات" الحضاريّة المستقلّة، وبالتّالى تجزىء الحضارة، وفرط عقدها، فإنّ الكنيسة فى العصور الوسطى، ونظم الاستبداد فى العصر الحديث قد استندت كلتاهما إلى "قانون التّسلّط والهيمنة" باعتباره مبدأ "لكود" التّساوى؛ أى تساوى كلّ مجالات الممارسة الحضاريّة، بحيث يسهل جمعها كلّها تحت مظلّة القانون الواحد، أو الأيدلوجيّة الواحدة. وفى كلتا الحالتين - وهذا ما يجب أن نستخلصه هنا كقاسم مشترك بين كلا الأمرين - لا تتعلّق القضيّة بمجرّد قواعد وفقط، وإنّما المسألة

هنا تدور حول قاعدة القواعد، وعرف الأعراف – كما قلنا فى البداية – حول التأصيل والتّأسيس للمعانى الحضاريّة، حول المرجعيّة والعلّة الأخيرة، حول الارتباط بقيمة معيّنة؛ أى باختصار شديد: حول "المبدأ المقدّس" الّذى يحمله "القانون الحضارىّ" فى داخله.

ج) مجموع النّصوص المقدّسة: النّصوص المقدّسة القانونيّة والنّصوص الكلاسيكيّة .

عندما بدأت الكنيسة فى القرن الرّابع الميلادى فى تطبيق مصطلح "القانون" على كمّ النّصوص الّذى اعترفت به على أنّه مقدّس بالنّسبة لها، وأصبح مصطلح "القانون" مصطلحا كنسيًا أكثر من كونه مصطلحا لشىء آخر، حدث بهذا ذلك الاتّساع الحاسم فى تاريخ معنى المصطلح الّذى لا يزال إلى اليوم يحدّد معناه . حدثت هنالك زحزحة فى المعنى الاصطلاحى للمصطلح باتّجاه المعانى الدّينيّة الكنسيّة. ولا يزال يظهر هذا – كما قلنا – فى المعنى المعاصر للمصطلح. فمنذ لحظة تطبيق الكنيسة لكلمة "قانون" على نصوصها المقدّسة أصبح معنى "القانون" مرتبطا فى المقام الأول بفكرة "تراث كتابى مقدّس"، وكلمة "مقدّس" فى هذا السّياق تعنى كلا أمرين: مقدّس بمعنى السّلطة المطلقة، والإلزام الشّديد، ومقدّس بمعنى أنّه لا يجوز المساس به بأية حال من الأحوال، المعنى نفسه الّذى يرد به فى "سفر التّثنية"، حيث يقول "الرّبّ" لبنى إسرائيل: "لا تضيفوا إليه شيئا، ولا تنقصوا منه شيئا، ولا تبدّلوا فيه شيئا". ومعروف أنّ الشّىء الّذى أصبح يُطلق عليه من الآن فصاعدا كلمة "قانون"، أقدم بكثير من القرن الرّابع الميلادىّ. فقد بدأ الجدل فى الكنيسة الأولى فى المسيحيّة حول كمّ النّصوص، الّذى عرف فيما بعد "بالنّصوص المقدّسة"، فى القرن الثّانى الميلادى بالفعل. ومثل هذا الجدل حول حصر "النّصوص المقدّسة"فى كمّ معيّن ما كان يمكن أن ينشأ ويحتدم داخل الكنيسة الأولى بدون فضل اليهوديّة، وبدون المثال الّذى قدّمته للكنيسة فى هذا السّياق. فقد تمّ فى اليهوديّة فى القرنين الأوّل والثّانى الميلاديّين الانتهاء من صياغة "قانونيّة الإنجيل العبرانىّ"، وتحدّدت نصوصه "المقدّسة" بشكل نهائىّ، واكتملت وضعيّة هذه

النّصوص فى تلك المدة [٩٥] ، صحيح أنّ التّصوّرات الخاصّة بالإلزام الّذى يفرضه النّصّ المقدّس، ومشروعيّة روايته، وتناقله فى كلّ من اليهوديّة والمسيحيّة مختلفة جداً عن بعضها البعض؛ حيث إنّ المعيار الحاسم فى اليهوديّة هو ضرب "الوحى اللّفظى" [٩٦] فى حين أنّ المسيحيّة تعتمد على ضرب وحى الرّسل، ومبدأ شهود الحدث (وهم الرّسل والتّلاميذ الّذين عاشوا وسمعوا عن سيّدنا عيسى عليه السّلام)، فالكتاب المقدّس بالنّسبة لليهودىّ هو الوحى المطلق، أمّا بالنّسبة للمسيحىّ فيعتبر النّصّ المقدّس هو الطّريق الموصل إلى وحى يتمثّل فى إعلان "البشارة"، كما دوّنها التّلاميذ (البشارة كما دوّنها "متّى"، البشارة كما دوّنها "مرقس"، البشارة كما دوّنها "لوقا" إلخ...)، وهذه "البشارة" كانت فى جوهرها رسالة شفويّة سمعها التّلاميذ من المعلّم (المسيح عليه السّلام)، ومن الواضح أنّ هناك خلافا واسعا أيضا بين اللاهوت الكاثوليكىّ، واللاهوت البروتستانتىّ حول فهم كلّ منهما لمبدأ الإلزام الّذى تفرضه الكتابة (الكتاب المقدّس) وحول مدى مشروعيّة توارث التّراث. ولكنّ مصطلح "القانون" بالمعنى اللاهوتىّ المستخدم فى مجال علم الأديان مصطلح واسع بشكل كاف، حتّى إنّه لا يستوعب مثل هذه الفوارق والاختلافات فحسب، وإنّما يمكن تطبيقه أيضا على كلّ تجميع آخر لأيّة نصوص مقدّسة، طالما أنّها تعتبر ذات سلطة حضاريّة، ولا يسمح أن تطالها يد التّغيير أو التّبديل: قارن مثلا "القرآن الكريم" فى الإسلام، أو "قانون البالى" الخاصّ بالبوذيّة (الهنيانيّة)[٩٧] إلى آخر مثل هذه النّصوص.

(٩٥) انظر: "ز. لايمن – Z. Leiman" ١٩٧٦ و "ف. كريزيمن – F. Cruesemann" ١٩٨٧ .

(٩٦) حيث إنّ ضرب "الوحى اللّفظىّ – Verbalinspiration" هو الأساس فى اليهوديّة؛ لذلك لا يوجد فى اللّغة العبريّة مرادف لكلمة "قانون"، الّتى تفترض وجود وضعيّة نصّيّة معيّنة، وإنّما توجد تعبيرات تستخدم لتوصيف النّصوص القانونيّة. والتّعبير التّالى الّذى استخدمه المجمع "السّينودى المقدّس" فى مدينة "جامنيا" الإسرائيليّة القديمة يلقى الضّوء على هذا الأمر، ويعتبر فى سياقنا هذا مهماً؛ إذ يقول هذا التّعبير: "الأيدى تدنّس النّصوص القانونيّة"، بمعنى أنّ هذه النّصوص لا يجوز المساس بها، شأنها فى هذا شأن الأشياء المقدّسة. قارن: "أ. جولدبرج – A. Goldberg"، فى: "أ. و ى. أسمن" ١٩٨٧ ، ص ٢٠٩، هامش ٤.

(٩٧) "البوذيّة الهنيانيّة – Hinyana-Buddhismus": هى أقدم مذاهب البوذيّة. كانت تمتدّ منطقة انتشارها من أفغانستان إلى سيرلانكا، وينتشر هذا المذهب اليوم فى سيرلانكا وأجزاء من جنوب شرق آسيا. و"الهنيانيّة" ترى فى شخص "بوذا" صورة الإله المخلّص؛ ولهذا اتّسمت بنحت التّماثيل الضّخمة لشخص "بوذا". ومن أشهر تماثيل "بوذا" العملاقة ما دمّر أخيرا فى أفغانستان على يد مسئولى حركة "طالبان" الأفغانيّة. (المترجم)

ففى مفهوم العصور الحديثة[٩٨] لمصطلح "القانون" احتلّت الفكرة اللاهوتيّة القائلة بوجود "قانون نصّى" مقدّس أو مجموعة نصوص تحمل صفة "القدسيّة القانونيّة"، احتلّت هذه الفكرة المكان الّذى كانت تأخذه "خشبة البنّاءين – ميزان ضبط البناء" فى معنى المصطلح فى العصور القديمة؛ وهو الموضع الّذى يظهر فيه معنى المصطلح فى أوضح صوره المحسوسة، وفى أجلى أشكاله؛ ولذلك يُستخدم كمفسِّر و"كوجه شبه" للاستعمالات المجازيّة الأخرى للمصطلح. وهذه هى الزّحزحة الّتى حدثت فى معنى المصطلح، مع استعمال الكنيسة له. فليست "خشبة البنّاءين" الآن، وليس "الميزان الّذى يستخدمونه فى ضبط بنائهم" هو المعنى الّذى يتبادر إلى أذهاننا، عندما نسمع كلمة "قانون" – كما كانت الحال فى العصور القديمة – وإنّما يتبادر إلى أذهاننا "إنجيل" علماء اللاهوت قبل كلّ شىء عند سماع كلمة "قانون"، والّتى أصبحت تفيد معنى حصر موادّ معيّنة من التّراث فى كمّ محدَّد، وحافظ من النّصوص. وموادّ التّراث المقصودة بمعنى مصطلح "القانون" اليوم لا تنسحب إلى المفهوم الدّينىّ فى المقام الأوّل، وإنّما يعنى بها كلّ ما هو "كلاسيكىّ" بمفهوم الشّىء الّذى يعتبر مثالا يقاس عليه الشّىء الّذى يعتبر قاعدة ومعيارا، ويمثّل تجسيدا لمعنى القيمة. ويتجلّى هذا مثلا فى تقديس واحترام كلّ ما هو قديم، والّذى اقترن فى آسيا وأيضا فى مصر القديمة بأنماط مختلفة من تقديس الأجداد والأسلاف، وأخذ فى تراث الحضارة الغربيّة شكل حوار "نصّىّ بينىّ" بين مؤلّفى العصور القديمة، ومؤلّفى العصور الحديثة. وإذا كان من الممكن الآن أن نربط بمصطلح "القانون" فكرة وجود مواد تراثيّة ذات سلطة داخل الحضارة، وذات "قدسيّة" تحول دون المساس بها، سواء كانت هذه الموادّ تتكوّن من نصوص مقدّسة؛ أى دينيّة، أو من نصوص كلاسيكيّة؛ أى شعريّة أو فلسفيّة أو علميّة، إذا كان هذا الرّبط الآن ممكنا؛ فيجوز لنا عندئذ أن نتصوّر أنّ هناك تعادلا وظيفيّا وتكافؤا فى أداء المهمّة بين "القانون" بالمعنى "الكلاسيكىّ" و"القانون" بالمعنى "الدّينىّ".

(٩٨) المقصود بالعصور الحديثة هنا هو ما بعد ميلاد المسيح (عليه السّلام) أى العصور الحديثة فى مقابل "العصور القديمة"، وليس فقط "العصور الحديثة" بالمفهوم المعاصر. (المترجم)

بَيْدَ أنّ الحديث عن "القانون" فى ارتباط معناه بالأعمال الكلاسيكيّة فى الشّعر والفنّ والفلسفة والعلم يعود إلى جذور أخرى تختلف تماما عن جذور "القانون النّصّى" فى علم اللاهوت. "فالقانون الكلاسيكىّ" يعود بجذوره إلى مفهوم "القانون" فى العصور القديمة، والّذى يعنى هنا: معيار القيم، أوالمقياس الّذى يتم على أساسه إنتاج النّصوص أو الأعمال الفنّيّة، والّذى يتمّ به أيضا – وهذا هو الأهمّ – الحكم على الأعمال الفنّيّة، وعلى الفنّ مطلقا، على اعتبار أنّ هذا "القانون" يُعدّ إجابة على سؤال؛ هو: "علام نستند فى إصدار أحكامنا ؟" "فالقانون" يحدّد معايير الأشياء الّتى تستحقّ صفة "الجمال" – بمفهوم الكلاسيكيّة – وصفة "العظمة" و"الأهمّيّة" بالمفهوم نفسه أيضا. و"القانون" يؤدّى هذه المهمّة عن طريق التّنويه والإشارة إلى أعمال "كلاسيكيّة"، تتجسّد فيها هذه القيم والمعانى بصورة مثاليّة واضحة. فمصطلح "كلاسيك" أو "كلاسيكيّة" هنا لا يسير فقط إلى الخلف اتّجاه الماضى، ليقتصر على مجرّد "استقباليّة" مجموعة مختارة من النّصوص، تقدّم المعيار والمقياس لإنتاج نصوص أخرى جديدة، وإنّما يسير أيضا إلى الأمام اتّجاه المستقبل، ليفتح – انطلاقا من الماضى – آفاق إمكانات جديدة للتّرابط والتّواصل المشروع بين النّصوص بعضها البعض. "فالكلاسيكيّة" – بهذا المعنى – تجمع فى داخلها بين تصوّرات "مجموعة النّصوص المختارة والمقدّسة؛ الّتى تندرج تحت مصطلح القانون النّصّى"، وبين توجّه قيمى معيّن يستند إليه الحكم على الأعمال الإبداعيّة وإنتاجها، وهو ما أطلقنا عليه اسم "المبدأ المقدّس المرجعىّ الحاكمىّ". ويمكن توضيح هذا بالشّكل الآتى:

الكلاسيكيّة

مجموعة النّصوص المختارة "المقدّسة": المبدأ "المقدّس" المرجعى الحاكمى:

إنّ كلّ عودة إلى التّراث تأخذ طابع "الانتقاء والاختيار"، بتعبير آخر: إنّ كلّ "استقباليّة" لعمل من الأعمال التّراثيّة، تُعتبر - في ذات الوقت - بمثابة الاعتراف والولاء لنظام معيّن من نظم القيم. فاستقباليّة أيّ عمل من أعمال التّراث تعني إضافة قيمة معيّنة لهذا العمل؛ لذا فإنّ مبدأ "الاستقباليّة" ومبدأ "صب قيمة معيّنة" داخل العمل الّذي يتمّ استقباله أمران متلازمان، ويفرض وجود أحدهما وجود الآخر، فنحن عندما نستقبل عملا، فإنّنا بهذا نضيف إليه معنى جديدا يجعله مهمّا بالنّسبة لنا. ومصطلح "القانون" مصطلح يرتبط - وبحقّ - بهذين المبدأين معا، فهو من جانب يعتبر نوعا من الاستقباليّة لأعمال، أو لموادّ تراثيّة، ومن جانب آخر يمثّل نوعا من صبّ قيمة معيّنة داخل هذه الموادّ أو الأعمال. وهنا تكمن خصوبة وثراء هذا المصطلح من النّاحيّة الاصطلاحيّة. فالمصطلح يشير في علاقته وارتباطه بكمّ معيّن من النّصوص المقدّسة الّتي لا يجوز المساس بها في الوقت نفسه إلى القدرة المعياريّة الكامنة والموجّهة والمشكّلة للحياة داخل هذه النّصوص، إلى الطّاقة الّتي تعطي المعيار والمقياس لكلّ شيء إلى المبدأ الملزم، كما يشير في علاقته بالمعايير والالتزام بقيم الإنتاج الفنّي في الوقت نفسه إلى الأعمال الّتي تجسّد مثل هذه القيم بصورة مثاليّة واضحة.

ولكن من جانب آخر قد يؤدّي هذا المعنى المزدوج للمصطلح إلى نوع من عدم الوضوح، وإن كانت هذه الازدواجيّة في معنى المصطلح ليست جزءا أساسيّا منه، وإنّما اكتسبها المصطلح من خلال تطبيقه اللاهوتيّ على "قانون الكتاب المقدّس". ويمكننا أن نجلي عدم الوضوح هذا بأن نميّز بين معنيين للمصطلح: "القانون" بالمعنى العامّ، و"القانون" بالمعنى الخاصّ؛ أي بإعادة التّقسيم المرتبط بمصطلح "القانون" مرّة أخرى، وجعله بحيث يكون "القانون" بالمعنى العامّ في مقابل التّراث، و"القانون" بالمعنى الخاصّ في مقابل الكلاسيكيّة، ويمكن توضيح هذا بالشّكل التّالي:

الذّاكرة الحضاريّة

التّراث   القانون

القانون   الكلاسيكيّة

ففيما يتعلّق بالتّفريق بين "القانون" و"التّراث" فإنّ المعيار الحاسم هنا هو استبعاد البدائل وضرب سياج حول الأشياء الّتي وقع الاختيار عليها، الأشياء الّتي تكوّن "القانون" داخل هذا التّراث. أمّا بالنّسبة للتّفريق بين الكلاسيكيّة و"القانون" فالمعيار الأساسيّ هنا هو تقدير الشّيء المستبعد الّذي وقع الاختيار عليه. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الأشياء الّتي يُنظر إليها على أنّها غير كلاسيكيّة أصبحت بمثل هذا الاختيار أشياء أقلّ قيمة، أو أشياء مذمومة، أو حتّى أشياء من ضروب "الهرطقة". فالرّقابة في ظلّ الشّيء "الكلاسيكيّ" رقابة تختصّ فقط بالسّؤال عن سلطة النّصوص، وقدرة تواصلها، ومدى معياريّتها. فالاختيارات الكلاسيكيّة لنصوص معيّنة أو موادّ تراثيّة معيّنة، وانتقائها وجعلها "كلاسيكيّة"، مثل هذه الاختيارات لا تكون ملزمة بشكل مطلق؛ أي أنّ هذه الاختيارات لا تكون ثابتة غير قابلة للتّغيير، على عكس ما يحدث مع "النّصّ القانونيّ الكنسيّ"، والّذي يطرد كلّ ما عداه من نصوص أخرى، وينظر إليها على أنّها نصوص "غير مقدّسة". وهذا هو الفارق الأساسيّ. فالمراحل التّاريخيّة المختلفة والمدارس والاتّجاهات المتعدّدة تختار كلّ واحدة منها النّصوص "الكلاسيكيّة" الخاصّة بها، فكلّ مرحلة وكلّ مدرسة لها "كلاسيكيّوها"، ولها نصوصها "الكلاسيكيّة" الخاصّة بها. ونشأة "القوانين النّصيّة" بالمفهوم الكلاسيكيّ، واختيار نصوص معيّنة من التّراث وجعلها "قانونا كلاسيكيًا نصيا"، كلّ هذه الأشياء خاضعة للتّغيّر من ناحية المبدأ. فلكلّ زمان ولكلّ عصر "نصوصه القانونيّة" الخاصّة به[99]، ومثل هذه الزّحزحات والاختيارات المتعدّدة تكون فقط ممكنة، إذا ظلّت النّصوص الواقعة خارج درك "النّصوص القانونيّة" الخاصّة بفترة ما، محفوظة في الذّاكرة، ولم تقع تحت طائلة رقابة نصّيّة تستبعد كلّ ما يقع خارج دائرة النّصوص المختارة. فمثل هذه الرّقابة الّتي تستبعد كلّ شيء خارج الإطار النصي "القانونيّ" هي – على النّقيض من هذا – السّمة المميّزة "للقانون" بالمعنى العامّ للكلمة[100]، فهنا يتمّ استنكار وتجريم كلّ ما يقع خارج

(٩٩) كان من أوائل من لفتوا النّظر إلى هذه النّقطة إ. أ. شميت – E.A. Schmidt" ١٩٨٧ .

(١٠٠) يبدو أنّ هناك خطأ مطبعيًا في الأصل؛ حيث يتحدّث المؤلّف هنا عن "القانون" بالمعنى "الخاصّ" والمقصود به، طبقا للتّقسيم الّذي وضعه المؤلّف نفسه، "القانون في مقابل الكلاسيكيّة". ولمّا كان الحديث هنا عن مقابلة "القانون" للتراث؛ لذا نعتقد أنّ المؤلّف يقصد "القانون" بالمعنى العامّ، لا بالمعنى الخاصّ، وهذه هفوة مطبعيّة بسيطة، ولكنّها تغيّر في المعنى تماما؛ لذا وجب التّنويه. (المترجم)

الإطار النّصّيّ "القانونيّ" الموضوع. صحيح أنّنا نجد في تاريخ التّراث المسيحيّ مثلا أنّه قد استطاع كمّ كبير من النّصوص الدّينيّة المعروفة باسم "نصوص اللاحقين"(١٠١) أن يبقى على قيد الحياة، حتّى في ظلّ هذه الظّروف (مثل الكتابات والنّقوش الدّينيّة المنذرة بنهاية العالم، والمتداولة في تراث الكنيسة السّوريّة والحبشيّة والسّلافيّة، وأيضا مثل كتابات بعض أباء الكنيسة في نقض حجج "الهرطقة") إلاّ أنّنا نجد على الجانب الآخر في تراث اليهوديّة الحاخاميّة مثلا أنّ كلّ الكتابات والنّصوص غير "القانونيّة" قد تمّ نسيانها بشكل منتظم، وأنّ كلّ الأدب الواقع خارج "قانونيّة الإنجيل العبرانيّ" قد تمّ طرده من الذّاكرة بصورة منتظمة أيضا.

٣ - الخلاصة

مع دخول الكنيسة إلى مسرح التّاريخ تغيّر المجال المعنويّ لكلمة "قانون" بشكل حاسم، ولكن هذا التّغيّر لم يكن مع ذلك بالشّكل الّذي كان من الممكن أن يؤدّي إلى فقدان الجذور الأساسيّة للمصطلح كليّة. فتاريخ مصطلح "القانون" يبدو لنا كلوحة مشكّلة، اجتمعت فوقها ألوان وعناصر من الحضارة اليونانيّة الرّومانيّة بعناصر من الحضارة اليهوديّة المسيحيّة، وغطّت فيها الأخيرة على الأولى. ويمكننا أن نلاحظ من خلال تطوّر مصطلح "القانون" كيف أنّ المبدأ الأداتي الكوني للمصطلح قد تغيّر وتبدّل في منظور الحضارة. ويمكن حصر هذا التّوجّه العام في تطور المصطلح في مجموعة من "التّصعيدات" و"الاقتصارات" في معنى المصطلح، مجموعة من "الاتّساعات" و"الانغلاقات"، ارتفعت كلّها بالمادّة الاصطلاحيّة الأساسيّة للكلمة وطوّرتها وصوّبتها وأحكمتها بطريقة جديدة دائما.

أ) تصعيد وتصويب معنى المصطلح في اتّجاه الثّبات وعدم التّباين. من

(١٠١) كتابات أو نصوص "اللاحقين" هي نصوص مدرجة في الكتاب المقدّس، ولكنّها ليست نصوصا دينيّة شرعيّة، وإنّما هي نصوص "تابعة" أو "لاحقة"، وهذه النّصوص موجودة في العهد القديم: مثل إشعيا، إرميا، حزقيال، إلخ (المترجم)

مبدأ الدّقة إلى مبدأ القدسيّة

إنّ ما نلمسه ويبرز أمامنا الآن كقاسم مشترك للاستعمالات المختلفة لكلمة "قانون" فى العصور القديمة والعصور الحديثة يمكن أن نضعه تحت مقولة: الثّبات وعدم التّباين. "فالقانون" – أيّا كان معناه – وظيفته أنّه يقدّم لنا نقاط ارتكاز ثابتة وآمنة، ويؤسّس للتّساوى وللدّقّة وللتّوافق والتّطابق، ويستبعد الهوى والتّعسّف والصدفة. فالثّبات وعدم التّباين، الّذى يقوم بهما القانون، يتحقّقان: إمّا عن طريق الاستناد إلى قواعد وأعراف مجرّدة، أو إلى "مثل" محسوسة (مثلا: بشر معيّنين، أو أعمال فنّيّة معيّنة أو نصوص)، والثّبات وعدم التّباين: إمّا أن يكونا متعلّقين بمجالات جزئيّة من عمليّة الممارسة الحضاريّة – وهذا مثل الأجناس الأدبيّة أو الأساليب البلاغيّة أو الفلسفة – أو أن يشملا مجمل مجالات الحياة العمليّة ، وهذا مثل الإلزام الّذى تفرضه القوانين، أو النّصوص المقدّسة، والّذى يشكّل الحياة ككل.

إنّ تاريخ كلمة "القانون – kanon" اليونانيّة يشير بهذا إلى مجموعة من المواقف التّاريخيّة والحياتيّة، كانت تسعى الحضارة "القديمة" فيها إلى خلق الوضع المثالى لتحقيق مبدأ "الثّبات وعدم التّباين". وقد اطّرد استعمال الكلمة فى هذه المواقف بشكل واضح. فكان أول هذه المواقف هو "عصر التّنوير اليونانى"، الّذى حدث فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة الدّقّة الصّائبة في مقابل عدم الدّقّة المليئة بالتّباين والاختلاف، الّتى كان يمثّلها عصر الفكر الأسطورىّ فى اليونان قبل هذه الفترة ؛ ومن هذه المواقف التّاريخيّة الّتى أطّرد فيها استعمال كلمة "قانون" أيضا، كان موقف "الدّيموقراطيّة" الّتى زامنت عصر التّنوير اليونانىّ ورافقت فترة الانتقال من العهد الأسطورىّ إلى العهد التّنويرىّ ؛ وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة التّواصل الحياتىّ والبقاء الشّرعى القائم على قوانين قضائيّة اجتماعيّة، فى مقابل سيطرة الطّغاة وحكم العائلات. ثمّ تلت هذا "الكلاسيكيّة" فى العهد الإسكندرىّ (مدرسة الإسكندريّة)، وبصفة خاصّة فى العهد

هذا "الكلاسيكيّة" في العهد الإسكندريّ (مدرسة الإسكندريّة)، وبصفة خاصّة في العهد القيصريّ – وهنا استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: خلاصة وجوهر تراث تمّ اختياره على اعتبار أنّه هو الأساس وهو المثال الّذي ينبغي أن يُحتذى به. وأخيرا جاء موقف الكنيسة في المسيحيّة "المبكّرة" ، والّتي وجدت نفسها في مواجهة – بصفة خاصّة – مع التّيار المتدفّق من الكتابات الدّينيّة الغنوسطيّة؛ ممّا اضطرّها أخيرا إلى أن تصدر قرارها الملزم بعد تردّد دام لقرون عدّة حول كمّ الكتابات الّتي اعتبرتها مقدّسة بالنّسبة لها، وثبّتت هذا الكمّ المختار من الكتابات، وجعلته "قانونا" لها، وهنا في هذا الموقف استعملت كلمة "قانون" بمفهوم: جوهر وخلاصة كمّ موحّد متكامل من النّصوص، غير مختلف بين بعضه البعض، يتمتّع بأقصى درجات الأصالة، وأقصى درجات الإلزام بالنّسبة للأفراد، في مقابل تراث آخر متروك للتّدفّق المستمرّ للكتابات الدّينيّة والمعرفيّة المتجدّدة .

ولكن يجب هنا –على أيّة حال– أن نميّز بين محاولة خلق مبدأ "الثّبات وعدم التّباين" عن طريق الدّقّة من جانب، والطّموح إلى الأمان، والضّمان عن طريق تثبيت النّصوص – كما فعلت الكنيسة – من جانب آخر. ففي الحالة الأولى يكون العود والرّجوع إلى المعايير العقلانيّة هما المطلوبين، أمّا في الحالة الثّانية فيكونان ممنوعين تماما، وليسا مطلوبين بالمرّة. فالصّفة "الحقوقيّة" لقرار صادر بشكل سلطويّ مرجعيّ (على سبيل المثال القرار الملزم الّذي لا رجعة فيه لهيئة أو مجلس) هذه الصّفة تضمن وجود موقف "الثّبات، وعدم التّباين"، الّذي نتحدّث عنه هنا – في حالة واحدة – هي: عندما تكون المضامين الّتي يتناولها هذا القرار مضامين تدخل في منطقة "المحرّم"، عندما يحرم المساس بهذه المضامين ؛ وتكون بالتّالي بعيدة كلّ البعد عن أيّة مراجعة، واتّخاذ قرار أي: عندما تكون هذه المضامين مضامين دينيّة. "فالثّبات وعدم التّباين" هنا يكتسبان معنى "التّقديس"؛ التّقديس لهذه النّصوص. وهنا أيضا ينتقل معنى كلمة "قانوني" من مجرّد "إفادة الشّيء الصّحيح السّليم" إلى إفادة "الشّيء المقدّس"، وحتّى الأعراف والقواعد السّارية في هذه الحالة يتمّ سحبها هي الأخرى من مؤسّسة "العقل"

والإجماع العامّ، ووضعها تحت سلطة أعلى، مرجعيّة أعلى، سلطة ما هو ديني، وما هو مقدّس[١٠٢].

ب) كبح جماح التّغيّر: الارتباط والإلزام تحت سيطرة العقل

سبق أن عرفنا أنّ "القانون الحضاريّ" وظيفته أن يجيب لنا على السّؤال التّالي: "علام نستند فى أحكامنا؟ وما هى مرجعيّتنا فى تكوين آرائنا عن الأشياء؟" وهذا السّؤال يصبح ملحًا ومهمًا في الوقت نفسه، عندما تكون الإجابة عليه ليست معدّة، وليست معطاة سلفا من صميم الموقف الّذى نعيشه؛ أى عندما تكون الإجابة عليه ليست متضمّنة فى سياق الموقف الحضارىّ والتّاريخىّ الآنى، ويُصبح من الممكن الحصول عليها حسب كلّ حالة على حده. فبتعبير آخر تُصبح الإجابة على السّؤال السّابق ملحّة ومهمّة، عندما يزيد الواقع فى مدة ما، ويتعدّى حدود ما هو مألوف من نمطيّات المواقف السّائدة داخل الصّور التّقليديّة والبديهيّة لتركيب الواقع الاجتماعىّ فى تلك المدة. يحدث هذا عندما تستجدّ مواقف حضاريّة معيّنة لم تكن موجودة من قبل، ولا تستطيع "المعايير" السّائدة أن تستوعبها، وأن تبرّرها. فى هذه الحالة تصبح الإجابة على السّؤال السّابق ملحّة فعلا. والمواقف المميّزة لمثل هذا "التّخبّط" وعدم "وضوح الرّؤية" النّاتجين عن تزايد التّعقيد، والتّركيب على أرض الواقع تتولّد عادة عن "الاتّساعات والتّصعيدات" الشّديدة الّتى تحدث فى إطار الشّىء الممكن، بمعنى آخر: عندما تتّسع دائرة الممكن فوق حدود الواقع، وتُصبح "المعايير" الموروثة غير كافية لتغطية سائر جوانب هذا الواقع. لقد سبق أن أشرنا إلى واحدة من أكثر حالات مثل هذا "الاتّساع" فى حجم الواقع شأنا، وأكثرها أهميّة، وهى حالة الانتقال من "مرحلة التّكرار" إلى مرحلة "التّغيّر والتّنوّع الحضاريّين"، وهى الحالة الّتى رافقت انتقال الحضارات من مرحلة "الإجماع الحضارى القائم على الشّعيرة" إلى مرحلة "الإجماع الحضارىّ القائم على النّصّ". ففى إطار الحضارة الكتابيّة يفقد التّراث بديهيّته الّتى يتمتّع بها، والّتى تجعله يبدو وكأنّه لا يمكن الاستيعاض عنه، ويُصبح قابلا للتّغيير من ناحية المبدأ. غير

(١٠٢) ومن هذا المنطلق فإنّ الفرق بين "الشّرعيّة" و"السّلطويّة أو المرجعيّة" الّذى فصّله "كونراد – Conrad" فى ١٩٨٧، ص ٥٥ وما بعدها يعتبر بالنّسبة لنا هنا مهمًا.

أن الشّيء نفسه ينطبق أيضا على ما هو أبعد من حدود نطاق الحضارة الكتابيّة بكثير؛ فمثلا لو افترضنا أنّه لو حدث فجأة، أن اتّسعت دائرة الممكن: بحيث تُصبح أشياء كثيرة ممكنة، وليكن مثلا عن طريق اكتشاف فنّي أو تقنيّ بعيد المدى، أو بالسّلب عن طريق "ذبول" المعايير التّقليديّة - على سبيل المثال "معايير التّناغم والتّناسب" في الموسيقى - في هذه الحالة تظهر عندئذ الحاجة الملحّة إلى إبطال مقولة إنّ "أيّ شيء يصلح"، في هذه الحالة ينشأ خوف من فقدان المعنى؛ بسبب "التّعتيم" النّاتج عن وجود هذه الإمكانات المتعدّدة. ومن الأمثلة الّتي تحضرنا في هذا الصّدد مثال القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان، والّذي تميّز بأنّه كان يمثّل مرحلة الانتقال من فكر "العصر الأسطوريّ" إلى فكر "العصر التّنويريّ"، مرحلة الانتقال من عصر "الميثولوجيا" إلى عصر "توظيف العقل"؛ فهذا القرن لابدّ أنّه قد شهد درجة عالية جدا في تعقيد وتركيب بنيته، ربّما أقصى درجات التّعقيد والتّركيب الّتي شهدها تاريخ البشريّة على الإطلاق، وهذا بسبب حدوث كتلة هائلة من التّغيّرات والتّجديدات السّياسيّة والتّقنيّة والفنّيّة والفكريّة بعيدة المدى؛ ومن هنا فقد "التّراث" قدرته على تحمّل واستيعاب كلّ هذه المستجدّات؛ فنشأت الحاجة إلى تحقيق مبدأ "الدّقّة"، مبدأ "الأكريبيا - akribeia" أي الحاجة إلى التّعميم، بوصفه "تعميم في توجّه المعنى" - كما يقول "نيكلاس لومان" - وهو تعميم "يجعل من الممكن أن نثبّت المعنى المشابه والمطابق أمام شركاء مختلفين، وفي مواقف مختلفة ؛ بحيث يمكن من خلال هذا استنباط نتائج ومحصّلات مشابهة أو مطابقة". ففي اليونان في تلك الفترة راح المجتمع آنذاك - بعد أن انفرط عقده، وخرج عن الرّوابط التّقليديّة - يبحث تحت مسمّى "القانون" عن قواعد وحدود وأعراف عالميّة، مجرّدة عن المواقف الآنيّة، وملزمة للجميع؛ وهذا لكي يمتصّ حالة عدم الأمان، وحالة عدم الثّقة الموجودة في التّصرّف وفي التّوقّع، والّتي نتجت عن انهيار الأطر التّشريعيّة التّقليديّة الملازمة للمواقف الآنيّة في المجتمع في ذلك الحين. وكان الهدف من وراء ذلك هو خلق قاعدة وأساس للتّوقّعات التّكامليّة، وبالتّالي جلب الأمان والثّقة في المجتمع، عن طريق وضع قواعد عامّة، بصفة خاصّة في مجالات: مثل الفنّ[١٠٣] (فكان "القانون الحضاريّ" الّذي وضعه النّحّات اليونانيّ "بوليقليط")، والأخلاق (فكان "القانون

(١٠٣) قارن حول هذا الموضوع على وجه الخصوص "ت. هولشر - T. Hoelscher" ١٩٨٨ .

الحضـاريّ" الّذي وضعه الشّاعر اليونانيّ "أوريبيديس")، ومجال معرفة الحقيقة (فكان "قانون ديموقريط الحضاري") والسّياسة (فكان "القانون الحضاري" الّذي وضعه "أرشيتاس التّارينتيّ)[١٠٤] ، وكان المقصود من كلّ هذه "القوانين الحضاريّة" هو استعادة الأمان والثّقة للمجتمع، وتوسيع مجال التّوقّعات الّذي يتكامل مع الواقع الجديد النّاشئ في المجتمع. وقاد هذا الطّريق في اليونان، مع مصطلح "القانون الحضاريّ" الّذي لازمه، إلى تأسيس نظم وعلوم جديدة وإلى "تصعيد وتزايد" درجة التّعقيد في الحضارة عن طريق خلق خطابات و"ديسكورسات" حضاريّة ذات قوانين خاصّة بها، ونابعة من داخلها. فالّذي حدث هنا، هو بالتّحديد أنّه تحت لواء عمليّة "التّقنين الحضاريّ" الّتي تمّت هنا، تحت مظلّة وضع "قوانين حضاريّة" جديدة، حدثت هنا طفرة من "الابتكارات"، ظهرت في شكل اكتشاف قوانين جديدة ووضع مسلّمات وبديهيّات جديدة، وليست طفرة في "التّراث"، بمعنى التّثبيت والتّمكين للموروثات الحضاريّة القديمة، ليست طفرة في "التّراث" بمعنى تقديس المخزونات الحضاريّة الموروثة.

ج) تصعيد وتصويب معنى الحد: القطبيّة

إنّ "الخيط التّقويمي" الموجود في أداة "القانون"[١٠٥] – باعتباره يمثّل معيارا غير مرتبط بالمواقف وقابلا للتّعميم ، ويجعل مقارنة الأشياء المختلفة مع بعضها البعض ممكنة ، هذا "الخيط" يرسم حدا فاصلا بوضوح بين النّقطة (أ) والنّقطة الّتي ليست ب(أ) فهذا

(١٠٤) "أرشتاس التّارينتيّ – Archytas von Tarent:" رياضيّ وفيلسوف ورجل دولة يونانيّ، عاش في النّصف الأوّل من القرن الرّابع قبل الميلاد، كان من أتباع مدرسة "بيتاغورث"، وصديقا حميما لأفلاطون، له أراء عديدة في السّياسة وفي الرّياضة، وبصفة خاصّة في مجال "النّظريّة السّياسيّة". (المترجم)

(١٠٥) المقصود هنا بمعنى "القانون" هي الأداة الّتي كانت تستخدم "لتقويم وضبط" البناء عند اليونانيّين ، وهي أداة كانت تقوم بالدّور نفسه الّذي يؤدّيه اليوم "خيط وميزان" البنّائين، بغرض الوصول إلى أقصى درجة ممكنة من الدّقّة في إنجاز البناء. (المترجم)

هو أول وأهم إنجاز لهذه الأداة، فيما يتعلّق بإيجاد الوجهة الصّحيحة والتّوجيه السّليم. "فالقانون" – بمعناه المحدّد المحسوس – يرسم هذا الحدّ بين ما هو مستقيم في البناء، وما هو معوج منه، بين ما هو مطابق لمقاسات البناء المطلوبة وما يشذّ عنها. و"القانون" – بالمعنى الأخلاقيّ – يرسم هذا الحد بين ما هو محمود وما هو مذموم، بين ما هو صالح وما هو طالح، و"القانون" – بالمعنى الجماليّ – يضع هذا الحدّ بين ما هو "جميل"، وما هو "قبيح"، و"القانون" – بمعناه المنطقيّ – يضعه بين "الصّحيح" و"الخطأ". و"القانون" – بمعناه "السّياسيّ" – يضع هذا الحدّ بين العدل والظّلم. ففكرة "الحدّ" (باليونانيّة: horos) والّتي اعتبرها "أوبل – Oppel"– ويحقّ – مظهرا مركزيّا في مصطلح "القانون"، تشير إلى هذه الازدواجيّة الشّكليّة الكامنة في داخل المصطلح؛ هذه "الثّنائيّة" – كما يقول "أوبل" – "تقسّم كلّ العمليّات الممكنة منذ البداية إلى طرفين، إلى قيمتين مختلفتين". وكانت أكثر المعاني المجازيّة لهذا المصطلح استعمالا في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان هي بالتّحديد هذا المعنى نفسه ، وهو معنى يصف "معيارا" أو "مبدأ" يقوم على هذه "الثّنائيّة" والازدواجيّة، ويكوّن مثل هذا "الكود".

وكان "الحدّ" الّذي يرسمه "القانون" في الأشياء الذّهنيّة العقليّة يجد ما يطابقه في الواقع التّاريخيّ والاجتماعي، فنشأة المصطلح اليونانيّ "قانون – kanon"، وأيضا نشأة الظّواهر التّاريخيّة الّتي ارتبطت بهذا المصطلح ؛ مثل : "الإنجيل العبرانيّ"، و"القانون الحضاريّ البالي الخاصّ بالبوذيّة" إلى آخره ، كلّ هذه الأشياء حدثت في فترات تاريخيّة، كانت تتميّز بتكوين جبهات صراع حضاريّة بينيّة قاسية، وحتّى في داخل الحضارة الواحدة أيضا. وقد قام "ت. هولشر – T. Hoelscher"ببحث وإعادة تركيب جبهة الصّراع الحضاريّ الّذي دار بين "القديم" و"الجديد" في اليونان إبّان القرن الخامس قبل الميلاد، والّذي كانت نتيجته أن نشأ مصطلح "القانون" في الحضارة، على يد مخترعه وواضعه النّحّات اليوناني "بوليقليط" ، وقد تكوّنت جبهة الصّراع تلك في اليونان في تلك الفترة ؛ بسبب حدوث انكسارات جذريّة في التّراث، وبسبب وقوع "قطيعة معرفيّة"، كان من نتيجتها حدوث طفرات ثوريّة عديدة في مجال الابتكار، والتّجديد الحضاري، ويمكن اعتبار "قانون الإنجيل العبرانيّ" نسقا وشكلا لكلّ ما حدث من صراعات حضاريّة، أدّت إلى نشأة وتكوين مصطلح "القانون" في الحضارات،

فتثبيت "قانونيّة" الإنجيل العبرانيّ تعود إلى فترة زمنيّة، شهدت تكوّن العديد من جبهات الصّراع الحضاريّة ذات الأثر البعيد في تكوين الحضارات المعنيّة آنذاك، وأخذت – فضلا عن هذا – أسلوبا واضح المعالم إلى أقصى الدّرجات. فوقع أوّلا آنذاك الصّراع المعروف بين "الهيلينيّة" و"اليهوديّة"[١٠٦] ، والّذي يمكن تصنيفه على أنّه صراع حضاريّ بينيّ (أي: بين حضارتين مختلفتين)، ويُعتبر بهذا المعنى امتدادا للصّراعات الحضاريّة البينيّة السّابقة الّتي حُفظت ذكراها في "النّصوص"؛ ومنها مثلا: الصّراع الّذي وقع بين بني إسرائيل ومصر، وبين بني إسرائيل والآشوريّين والبابليّين، إلى آخره؛ باختصار: الصّراع الّذي دار بين بني إسرائيل و"الشّعوب" ، ثمّ كان هناك الصّراع الحضاريّ الدّاخليّ؛ أي بين شعوب وطوائف بني إسرائيل بعضها البعض، كالصّراع الّذي حدث بين "الصّدوقيّين"[١٠٧] و"الفريسيّين"[١٠٨] واشترك فيه "السّامريّون" و"الإسنريّون"[١٠٩]

(١٠٦) سوف يعود المؤلّف للحديث عن هذا الصّراع من مختلف جوانبه عند تعرّضه لدراسة حضارة "بني إسرائيل". راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب "إسرائيل واختراع الدّين". (المترجم)

(١٠٧) "الصّدوقيّون – Sadduzaeer" هم طائفة يهوديّة، أكثر أعضائها من الكهنة، ومنها كان رؤساء الكهنة في زمن المسيح. وهم ينكرون الإيمان بالملائكة وقيامة الأموات، وكانوا يوالون الرّومان وعلى خلاف دائم مع "الفريسيّين". ولكنّهم اتّفقوا معهم على مقاومة المسيح وقتله. راجع: الكتاب المقدّس، العهد الجديد، سبق ذكره، ص٤٢٦ . (المترجم)

(١٠٨) "الفريسيّون – Pharisaeer" شيعة يهوديّة دينيّة متشدّدة في التّمسّك بفروض الدّين وأحكام الشّريعة والتّقاليد. كان أتباعها كثيرين بين معلّمي الشّريعة، وكان "بولس" الرّسول واحدا منهم قبل اهتدائه. كانوا يؤمنون بالملائكة وبقيامة الأموات بخلاف "الصّدوقيّين". وكانوا يقاومون المسيح بشدّة ويعملون على قتله. راجع المصدر السّابق، ص٤٢٨ . (المترجم)

(١٠٩) "الإسنريّون – Essener"، ومعناها بالآراميّة "الثّقاة الورعون"؛ وهي طائفة يهوديّة دينيّة تحدّث عنها "فيلون السّكندريّ" و"يوسيفوس فلافيوس". تعود نشأة هذه الطّائفة إلى عهد "المكابين" (١٥٠ ق. م.) ووجدت مخطوطاتهم في وادي "قمران" على البحر الميّت. كانوا لا يهتمّون بخدمة المعبد، ولا بتقديم الأضحية، وكانت حياتهم تسير طبقا لتعاليم صارمة، كنظافة البدن اليوميّة، والصّلوات المنتظمة ونظام الأكل والعمل والعبادة. وصورة العالم عندهم كانت تجمع بين الخير والشّرّ والظّلمة والنّور، وأنّ هناك صراعًا دائما بين هذين العنصرين، سوف ينتصر الخير في نهايته. (المترجم)

و"طائفة القمران"[110] ثمّ المسيحيّون؛ وهو صراع انتصر فيه فى النّهاية "الفريسيّون". وقد وقعت مؤخّرا صراعات مذهبيّة مشابهة فى التّاريخ المبكّر للكنيسة المسيحيّة. فنخلص من هذا كلّه بمحصلّة مؤدّاها: أنّ مثل عمليّات "التّقطيب" هذه، ذات الأعراض المرضيّة، أنّ بناء وتكوين "الأقطاب" من النّوع الحضاريّ الدّاخليّ، والّذى يكون ملازما دائما لأعراض مرضيّة حضاريّة، هو الّذى وراء تشكيل وتكوين "القانون" بالمفهوم الحضارى.

وهنا، فى هذه النّقطة بالتّحديد، تأخذ الطّاقة "المعنويّة" (الخاصّة بالمعنى) الكامنة فى مصطلح "القانون" شكلا دراميًا ذا عواقب وخيمة؛ وذلك لأنّنا نستطيع الآن – بل حتّى يجب علينا– أن نُظهر خطًّا تاريخيًا فاصلا، هذا الخطّ قاد من الفصل بين ما هو "قانونيّ" – بالمعنى الحضاريّ – وما هو "لاحق" – بالمعنى الحضاريّ أيضا – (كان هذا الفصل يُستخدم فى بداية الأمر على أنّه مجرّد وضع "نبرة قيميّة" معيّنة بين ما هو "جوهريّ"، وما هو "غير جوهريّ") إلى الفصل بين "الأصوليّة الدّينيّة" من جانب، و"المروق عن الدّين" من جانب آخر؛ أى أنّ الفصل هنا لم يعد مجرّد فصل بين "الشّىء الخاصّ"، و"الشّىء الغريب"، بل هو فصل بين "الصّديق" و"العدو". "فالخيط التّقويميّ" الموجود فى أداة "القانون" – لا نقصد هنا استعماله مطبّقا على الأشياء، ولا على المعانى، بل نقصده مطبّقا على البشر – هذا "الخيط" كان يفصل دائما فى قضايا تتعلّق بوجود، أو عدم وجود إنسان، كان يفصل دائما بين الموت والحياة[111].

(١١٠) "طائفة القمران – Qumran-Gemeinde": هى طائفة يهوديّة قديمة تعود إلى عصر ما قبل المسيح، ويقال إنّ هذه الطّائفة كانت من أوائل المؤمنين برسائل المسيح. وقد اختلط الأمر فى بحث تاريخ هذه الطّائفة، فمن الباحثين من يعتقد أنّ المقصود بهذه الطّائفة هم "الإسنريّون" (انظر الهامش السّابق)، ولكن من الواضح أنّ أهميّة هذه الطّائفة ظهرت بصفة خاصّة بعد اكتشاف المخطوطات الخاصّة بها، والّتى وجدت فى وادى "قمران" (غور الأردن) وعثر عليها محفوظة فى أوان من الفخّار. وتعود هذه المخطوطات إلى القرن الثّالث قبل الميلاد، وتكمن أهميّة هذه المخطوطات فى أنّها طرحت أسئلة كثيرة حول "قانونيّة العهد القديم" فى شكله النّصّى الموجود اليوم، الأسئلة نفسها تنطبق أيضا على "العهد الجديد". كما أنّها كشفت الكثير عن أصول الأدب، واللّغة العبريّة القديمة. (المترجم)

(١١١) تصديقا لهذه النّظرة المتعمّقة للمؤلّف، نرى مثلا ما يحدث من وقت لآخر فى محيط الحضارة الإسلاميّة من دعاوى كفر، ومناداة بتطبيق حدّ الرّدّة، والمطاردة والطّرد واستحلال الدّم، عندما =

د) تصعيد وتصويب جانب القيمة في القانون الحضاريّ: تأسيس الهويّة

تنشأ "القوانين الحضاريّة" عادة في الفترات التّاريخيّة الّتي يحدث فيها "استقطاب" داخل الحضارة، الفترات الّتي تتكوّن فيها "أقطاب حضاريّة" مختلفة داخل الحضارة الواحدة. هذه الفترات هي أيضا فترات "التّراثات" المنكسرة ؛ حيث يجب على الإنسان أن يحسم أمره فيما يتعلّق بالسّؤال: أي نظام حضاريّ يريد الإنسان أن يتّبع. مثل هذه الفترات العصيبة في تاريخ الحضارات ، هي الّتي توضع فيها "القوانين الحضاريّة". "فالقانون" يجسّد في هذه المواقف ذات النّظم الحضاريّة المتصارعة، وذات المتطلّبات المختلفة حول حقّ "امتلاك الحقيقة" فكرة أنّه هو التّراث الأوحد الصّحيح، بل إنّه هو التّراث الأفضل على الإطلاق، فمن ينضمّ إلى هذا التّراث وينضوي تحت لوائه، فإنّه بهذا يدين ويُقدّم ولاءه في الوقت نفسه لمفهوم تقعيديّ معياريّ للذّات، لنوع من "الهويّة" يتّفق مع قوانين العقل، أو أوامر الشّريعة وتعاليم الوحي. فواضح هنا أنّ ظاهرة "القانون الحضاريّ"، وظاهرة "اعتناق دين جديد" أمران متلازمان.

لقد سبق أن قلنا إنّ وظيفة "القانون الحضاريّ" – كمعيار – هي الفصل بين النّقطة (أ) والنّقطة (لا أ)، غير أنّ المسألة لا تنتهي عند حدود هذا الفصل، ولا يقتصر شأن "القانون" على مجرّد الفصل بين هاتين النّقطتين. بل إنّنا لا نتحدّث عن "القانون" إلاّ عندما تكون النّقطة (أ) مرتبطة بصفة الشّيء الّذي يستحقّ الطّموح إلى تحقيقه؛ أي لا بدّ من أن تكون النّقطة (أ) هذه ذات قيمة، وتحمل في داخلها الدّافع الّذي يقودنا إلى الطّموح إليها. "فالقانون الحضاريّ" ينقل لنا في الوقت نفسه تركيبا ما من "الحماس" و"الدّافع"، يجعل كلّ فرد من أفراد المجتمع يطمح دائما إلى الحقيقة والعدل والجمال والاستقامة والعيش مع الجماعة والحبّ (أو أيّة مضامين أخرى يمكن أن تمتلئ بها

= تصطدم المضامين والمعاني الّتي يطلقها شخص ما – بصفة خاصّة في مجال الجدل العلميّ – مع الحدود الّتي رسمها "القانون الحضاريّ" الخاصّ بالحضارة الإسلاميّة، وكيف أنّ مصطلح "القانون" في هذه الحالة يفصل بالفعل في أمور وقضايا تتعلّق بوجود أو عدم وجود إنسان، قضايا تتعلّق بالموت والحياة. وهناك بعض أمثلة لا تزال ماثلة إلى الآن أمام أعيننا. (المترجم)

المواضع الحسّاسة لمثل هذا التّركيب)؛ إذ بدون هذا الجانب "القيميّ" للقانون المتّصل بالتّوجيه، من منطلق "الدّافع" المذكور أعلى، لن يرضخ أحد للمطلب المعياريّ التّقعيديّ المتضمّن في معنى "القانون". فإذا جعلنا "القانون" يُجيب لنا على السّؤال: "علام نستند في إصدار أحكامنا على الأشياء"؟ فإنّنا بهذا نصوّره بنظرة أحاديّة بحتة على أنّه نوع من "التّخليص" من عبء ما، وكأنّ "القانون" موجود ليريحنا من عناء عبء تحمّل إصدار الأحكام. لا ينبغي لنا أنّ نصوّر "القانون الحضاريّ" على أنّه مجرّد حلّ لمشكلة ما؛ وذلك لأنّ مصطلح "القانون" يحمل في داخله صفة الشّيء "الرّفيع" "السّامي" ، الشّيء "العظيم"، والشّيء الّذي يستحقّ الطّموح إلى تحقيقه.

يقول عالم الأنثربولوجيا الحضاريّة "أرنولد جيلين" : إنّ "القانون" هو حركة في اتّجاه "العظمة"، في اتّجاه "الشّيء الحاسم القاطع"، في اتّجاه "الشّيء الرّفيع السّاميّ" (جيلين ١٩٦١ ، ٦٠). إنّ المطلب الّذي يفرضه "القانون" لنفسه في السّريان والمصداقيّة ينتج عن درجة التّعميم الّتي يصل إليها. فكلّما ارتفعت درجة التّعميم في "القانون"، كلّما ازدادت المسافة بين المطلب الّذي يفرضه "القانون" على معتنقيه، وبين مجموع الحالات المحسوسة. فمن يضع نفسه تحت عباءة "قانون حضاريّ" معيّن، فإنّه في الوقت نفسه يُقدّم تنازلا عن مرونة الأحكام الكامنة في التّصرّف الفرديّ؛ وهي مرونة تقدّمها لنا المواقف المختلفة.

فكلّما كان المطلب الّذي يفرضه "القانون" كبيرا، كلّما كبر بالتّالي حجم التّنازل الّذي يجب على الإنسان أن يُقدّمه، وكلّما لزم بالتّالي أيضا أن تكون تركيبة "الدّافع أو الحافز" الّتي يؤسّسها "القانون" أكثر متانة وصلابة، وكلّما ارتفعت قيمة "الجوائز" الّتي تعوّض عن هذا "التّنازل الأساسيّ". فشريعة "التّثنية"[١١٢] على سبيل المثال، الّتي تحكم حياة اليهود حتّى في أدقّ تفاصيلها، لا تصيغ هذه الحياة حسب منطق "التّخفّف" أو "التّحرّر" من عبء ما، وإنّما تفعل هذا طبقا "لمطلب شرعيّ" لا يمكن إدراكه إلاّ بجهد جهيد. ولكن أين يكمن "الدّافع" لمثل هذه الجهود والأعباء الجماعيّة المستمرّة، الّتي يجب على الجماعة دائما أن تبذلها؟

(١١٢) المقصود هو "سفر التّثنية"، الكتاب الخامس من كتب "موسى". (المترجم)

إنّ الإنسان الّذى يقلع عن التّدخين، يُقدّم بهذا تنازلا، لكنّه تنازل تحكمه اعتبارات صحّيّة بحتة. فهو بمجرّد هذا لا يعود، ولا ينتمى إلى جماعة غير المدخّنين. معنى هذا: أنّ مصطلح "القانون الحضارىّ" يحمل أيضا فى داخله جانبا "قيميّا" (خاصّ بالقيمة) معيّنا، يرتقى فوق مجرّد العادة، مجرّد حساب المنفعة، وحتّى أيضا فوق مجرّد نزعات النّفور، وعدم الاستلطاف الّتى يمكن أن تكتنف الإنسان. وهنا يلعب جانب الانتماء المؤسّس للهويّة دورا مهمّا. فالكمّ المقدّس من النّصوص والقواعد والقيم الّتى يتضمّنها مصطلح "القانون الحضارىّ" يُشكّل ويؤسّس هنا لهويّة (جماعيّة). إنّ الحدث الّذى يكوّن مجمل تاريخ معنى مصطلح "القانون" هو ظهور وبروز جانب "الهويّة" فى تاريخ معنى هذه الكلمة . وهنـا – على أيّة حال – يكمن المفتاح لمشكلة تركيبة "الدّافع أو الحافز" الموجودة فى "القانون"، والّتى سبق الحديث عنها؛ لأن "تقديس" تراث معيّن عن طريق "التّقنين الحضارىّ" له، يعنى فى الوقت نفسه "تقديسا" للجماعة البشريّة صاحبة هذا التّراث. وهكذا يتحوّل "القانون الحضارىّ" من مجرّد أداة محايدة، تستخدم لغرض التّوجيه والإرشاد، إلى إستراتيجيّة بقاء للهويّة الحضاريّة. وعندما يمتثل اليهود – على سبيل المثال – لقسوة وصرامة شريعتهم؛ فإنّهم يفعلون هذا من منطلق وعى وإدراك أنّهم شعب "مقدّس".

ولهذا فقد سبق أن عرّفنا مصطلح "القانون" بأنّه مبدأ تأسيس الهويّة الجماعيّة وتثبيتها، وهذان (أى تأسيس الهويّة الجماعيّة وتثبيتها) يُعتبران فى الوقت نفسه بمثابة الأساس للهويّة الفرديّة. قلنا آنفا إنّ "القانون" هو أداة أو وسيلة "لتّفرّد" الإنسان (تحقيق فرديتّه) عن طريق الانخراط فى المجتمع، أداة أو وسيلة لتحقيق الذّات عن طريق الانضواء "تحت لواء الوعى التّقعيدىّ لشعب بأكمله"، كما يقول "يورجين هابرماس" (Habermas).[١١٣]. "فالقانون" يخلق واسطة أو ارتباط بين هويّة الأنا، الهويّة

(١١٣) "يورجين هابرماس – Habermas": من أبرز الفلاسفة الألمان المعاصرين وأحد مؤسّسى مدرسة "فرانكفورت" الفلسفيّة ذات التّوجّه الاجتماعىّ. ولد "هابرماس" فى ١٩٢٩ وعمل فى تدريس الفلسفة وعلم الاجتماع فى جامعة فرانكفورت. وله آراء نقديّة حول برنامج الحداثة وما بعد الحداثة فى الفكر الأوروبّى المعاصر. واشتهر بهجومه الشّديد على المدرسة التّركيبيّة ونظريّات نفى "الفاعل" – كما صاغها بعض الفلاسفة الفرنسيّين من أمثال "جاك دريدا وميشيل فوكو". وله مؤلّفات عديدة فى هذا المجال. (المترجم)

الفرديّة، والهويّة الجماعيّة. فهو من جانب يُمثِّل "الكلّ" لمجتمع ما، ومن جانب آخر يُمثِّل نظاما للتّفسير، ونظاما للقيمة، إذا اعترف الإنسان الفرد بهما، فإنّه بهذا "يصك" انتماءه للمجتمع، ويبنى بهذا هويّته باعتباره فردا من أفراد هذا المجتمع.

إنّ "القانون الحضارىّ" هو مبدأ لصورة جديدة من صور "الإجماع الحضارىّ". هذه الصّورة تختلف من جانب عن التّراث - باعتباره شكلا لا يمكن الاستغناء عنه من أشكال الالتزام بالماضى - ومن جانب آخر عن "مناهضة التّراث" - بوصفها نوعا من التّبديل غير المنضبط للأعراف والقواعد والقيم، يتمّ تحت مسمّى مظلّة العقل المستقلّ. ومما يميّز روح هذا المشروع (مشروع "القانون الحضارىّ") هو حقيقة أنّ استعارة لفظة "القانون" نفسها قد وردت أساسا من مجال "فنّ البناء"(١١٤) "فاستعارة القانون" تشير مع ارتباطها في الوقت نفسه بفكرة "تركيبيّة العالم" - صورة الإنسان بوصفه "مهندس البناء" الّذى "يُصمّم" واقعه وحضارته، بل ووجوده الخاصّ أيضا(١١٥) - تشير "استعارة القانون" فى هذا التّصوّر إلى المرجعيّة الأخيرة، والالتزام الصّارم بالمبادئ الّتى يجب أن يخضع لها مثل هذا "التّصميم"، إن قُدّر لهذا "البناء" أن يبقى قائما.

غير أنّ نشوء مبدأ "القانون" ليس هو -على أيّة حال- نهاية المطاف فيما يتعلّق بالتّطوّرات الممكنة الّتى تحملها الحضارات الكتابيّة فى داخلها، فظهور "القانون

(١١٤) هذا ما يؤكّده أيضا - ويحقّ - "هـ. ى. فيبر - H. J. Weber" ١٩٨٧ .

(١١٥) لا يخفى هنا أنّ المؤلّف - كما هو واضح من منهجيّة هذا الكتاب - يسير حسب المذهب "التّركيبيّ". وقد سبق الحديث في هوامش متفرّقة عن المدرسة "التّركيبيّة" الّتى تتجمّع فيها كلّ الأفكار المتعلّقة بهذا المذهب. وخلاصة فكر هذا المذهب هى أنّ كلّ شىء ما إلى "تركيب" ونسج ينسجه الإنسان حول نفسه، الواقع والحقيقة، بل والإنسان نفسه. وكلّ هذه "التراكيب" يمكن بالتّالي "تفكيكها" وإعادة "إنتاجها" من جديد ؛ من هنا ظهرت مذاهب مثل "التّفكيكيّة" في سياق الأفكار نفسه "التّركيبيّة" و"ما بعد التّركيبيّة"، وكل هذه الاتّجاهات تدخل تحت عباءة "فكر ما بعد الحداثة" في الوعى الغربىّ، والّذى يعتبر فى مجمله "تمرّدا" وتحطيما للقوالب الفكريّة الموروثة منذ عصر التّنوير فى القرن الثّامن عشر. وقد بدأ هذا "التّمرّد" العام على الفكر الأوروبىّ التّقليدىّ على يد الفيلسوف "نيتشه"، الّذى توجّت مقولته "بموت الإله" فكرة هذا التّمرّد و"اللّعن" الشّديد للقوالب الفكريّة التّقليديّة، وما أطلق عليه اسم "عفن" عصر التّنوير وديكتاتوريّة هذا العصر المتمثّلة فى فكر "النّخبة العقلانيّة". ويتّجه فكر عصر "ما بعد الحداثة" بشكل عام إلى التّجزىء والتّفتيت، وإلى طرد كلّ "الكتل" الفكريّة المجمّعة من الحسبان، وإحلال "التّركيبات المصغّرة"، "الميكروكوزمات" بدلا عنها. (المترجم)

الحضـاريّ" لا يعنى – بأية حال من الأحوال – أنّ الكلمـة الأخيرة فى هذا المجال قد قيلت، فهناك مجالات جديدة واسعة فى الحضارات لم يعد بمقدور مصطلح "القانون" أن يستوعبـها. ولو كنّا نحن فى تـأمّلاتنا لهذه العلميّات الحضاريّة الّتى نكتب عنها الآن واقعين تحت تأثير سحر "قانون حضارىّ" بعينه فى كتابتنا وفى أفكارنا هذه ؛ مـا تسنّى لنا أبدا أن نصل بتـأمّلاتنا إلى هذا الحدّ الّذى نكتب ونفكّر به الآن. فمبـدأ "القانون" فى الحضارات قد أفسح منذ أمد بعيد المجال لأشكال تنظيميّة أخرى للذّكرى الحضـاريّة؛ إذ إنّ مـجرّد وجـود علم مـثل علم المصريّات[١١٦] يستلزم أن يكون درسنا وبحثنا قد تحرّرا من أى نوع من أنواع "الإمـلاءات" التّقعيديّة والتّشكيليّة، الّتى تمليها النّصوص المؤسِّسة حضـاريًا، والّتى تحمل معنى "القانون". وبهذا "التّحرّر" أصبحت أيضا حدود الذّكرى الحضـاريّة حدودا انسيـابيّة منفـتحة : فقد انفتحت خارج تلك النّصوص مـجالات واسـعة، وقد نشـأت العلوم الإنسانيّة الحديثة، ومـعها أيضـا علم المصريّات، من الشّروح والتّفسيرات المتواصلة لتلك النّصوص. فـالمشتـغل بالعلوم الإنسانيّة هو أيضـا مـفسّر وشـارح، لكنّه لم يعد يتحرّك كليّة فى أفق "رعاية المعنى" الخـاصّ بالنّصـوص المؤصِّلة، والّتى تميّز "القـانونيّة الحـضـاريّة"، وتصنع مـصطلح "القـانون" بالمعنى الحـضــارىّ. وقـد نادى عــالم الحــضــارات القــديمــة "أولريش فيلاموفيتس"[١١٧] بضرورة أن يكون حرف الجرّ "على" بالنّسبة للعالم بالقدر نفسه من الأهميّة مثل دراميّات "أسخيلوس". ولكنّ هذه نظرة شديدة التّطرّف، تضع فى الحال أمام أعيننا بوضـوح – وذلك من خلال التّناقض الّذى ينتج عنها – مدى قدرة النّصوص

(١١٦) نذكّر هنا أنّ مؤلّف الكتاب هو أصلا أستاذ لعلم "المصريّات" فى جامعة "هايدلبرج". (المترجم)

(١١٧) "أولريش فيلاموفيتس – Ulrich Wilamowitg": هو عالم "الفيلولوجيا" الشّهير، ولد فى "بوزن" (بولندا) عام ١٨٤٨ وتوفّى فى برلين عام ١٩٣١ ، كان أستاذا فى جامعة "جرايفسفالد" و"جوتنجن" و "برلين". حاول فى أعماله العلميّة أن يجمع كلّ خيوط علوم "العصور القديمة" (فقه لغات وآداب العصور الكلاسيكيّة القديمة) بهدف إحياء "العالم القديم" فى كلّ صوره وأشكاله، وجعله ماثلا أمام الأعين. ويعتبر من روّاد المنهج النّقدىّ التّاريخىّ، وبصفة خاصّة نقد المصادر ونقد النّصـوص، وأسّس بهذا لعلم "فقه اللّغات الكلاسيكيّة". (المترجم)

المؤصِّلة حضاريًا على ممارسة سيادتها التّقعيديّة والتّشكيليّة، والّتي يبدو أنّه لا يمكن الفكاك منها، وذلك في عصر مرّ بفترة "تنوير" وبمرحلة "التّاريخيّة"[١١٨] ، وقد تكوّنت ثلاثة مواقف فكريّة مضادّة في مواجهة "المذهب التّاريخيّ": أوّلها يرى في "التّاريخيّة" خطرا يتمثّل في "نسبيّة منفرطة العقد في النّظر إلى الأشياء، لا يمكن التّحكّم فيها" (أ. ريستوف – (A. Ruestow) ؛ وبالتّالي يوجّه نقده إلى مثل هذه النّظرة، ويضع في مقابل هذه "النّسبيّة" تكوينا "قانونيّا حضاريًا"، بتعبير آخر: تكوين متّصل "بالقيمة" و"بالهويّة"، تماما مثل "القانون" الّذي سبق الحديث عنه، ويعتبر مذهب "الهومانيّة الثّالثة"، "مذهب الإنسانيّة الثّالثة"[١١٩] الّذي أسّسه "فيرنر ييجر – "Werner Jaeger"،[١٢٠] وحملت لواءه مدرسته، على سبيل المثال جزءا من هذا الموقف. ويتّجه "الهومانيّة الثّالثة" بشكل صريح ضد موقف "فيلاموفيتس" سابق الذكر، وأيضا ضدّ "الإيجابيّة التّاريخيّة"

(١١٨) "التّاريخيّة أو المذهب التّاريخيّ – Historismus": المقصود "بالتّاريخيّة" أساسا هو اتّباع المنهج التّاريخيّ "الإيجابيّ" (positivistisch) في البحث، الفكر الّذي يتّصل بالتّاريخ والّذي يعتبر التّاريخ هو مركز الحياة الفكريّة. وقد ظهر المذهب التّاريخيّ في البحث بظهور المدرسة التّاريخيّة الّتي اعتنت بالكشف عن المصادر وبحثها بحثا نقديًا تاريخيًا. وازدهرت هذه المدرسة في القرن التّاسع عشر. ففي مجال علم التّاريخ نفسه تطوّرت على يد "ل. فون رانكه – L. von Ranke" و"ج. ج. درويزن – G. G. Droysen" و"ف. ماينيكه – Meinecke" ، ثمّ اتّبع هذا المنهج في العلوم الإنسانيّة الأخرى. ففي علم "الهيرمنيوطيقا" -Her) (meneutik مثلا تطوّرت على يد "دلتي – Dilthy في إطار محاولته لتأسيس منظّم للعلوم الإنسانيّة ككلّ. وفي مجال الفلسفة اعتبر "الكانطيّون الجدد" التّاريخ بمثابة "مركز علوم الحضارة"، ولكن مع دخول القرن العشرين بدأت أفرع العلوم تستقلّ ، وزاد النّقد على مذهب "التّاريخيّة"، وانصبّ النّقد على ما يؤدّي له هذا المذهب من فقدان في "الهويّة" وفي "قيمة العلوم"، وما يؤدّي إلى انزلاق للعلوم التّاريخيّة نفسها إلى هوّة "الإيجابيّة التّاريخيّة"، وإلى "تنسيب الأشياء". وقد زاد نقد "التّاريخيّة" في ألمانيا مع مطلع القرن العشرين على يد مفكّرين من أمثال "ماكس فيبر" و"كارل ماركس" و"فريدريش إنجلز" وغيرهم.

(١١٩) "الهومانيّة أو الإنسانيّة الثّالثة – Dritter Humanismus": هي حركة عودة إلى "الهومانيّة القديمة"، وهي نوع من العودة الرّوحيّة، نوع من الهجرة الدّاخليّة، "أتوبيا" لمواجهة عصر النّازيّة في ألمانيا. وكانت ترى في "القديم"، وفي علم "جماليّاته" شفاء وعلاجا للحاضر. (المترجم)

(١٢٠) "فيرنر ييجر – Werner Jaeger": هو صاحب "حركة الهومانيّة الثّالثة"، وهو عالم في فقه اللّغات القديمة، ولد في عام ١٨٨٨ ، ومات في بوسطن عام ١٩٦١، وقام بالتّدريس في مدارس في جامعات عدّة في ألمانيا وسويسرا وأمريكا. وقد اهتمّ في أبحاثه بصفة خاصّة بالفلسفة اليونانيّة القديمة. (المترجم)

الّتي يمثّلها[١٢١] والموقف الفكري الثّاني الّذي تكوّن في مواجهة "المذهب التّاريخيّ"، والّذي يُعدّ أكثر بعدا ورؤية من سابقه، يرى في "نقد التّاريخيّة" نوعا من "حمّام الفولاذ" الّذي يُبرز ويُظهر جوهر الحقيقة، أو - حسب التّعبير اللاهوتيّ - "لبّ" النّصّ بشكل أكثر وضوحا إلى عالم الوجود. ويُعدّ عالم "الهيرمنيوطيقا" "هانز جورج جادامر" من أنصار هذه الرّؤية؛ إذ يقول في هذا السّياق: "الشّيء الكلاسيكيّ هو ما يثبت أمام النّقد التّاريخيّ" (جادامر ١٩٦٠ ، ص ٢٧١)[١٢٢] ، ويُعتبر مشروع "جادامر" الهيرمينوطيقي[١٢٣] ومشروع "تصفية التّاريخ من الأسطورة" الّذي أسّس له "ر. بولتمان" جزءا من هذه النّظرة. أمّا الموقف الثّالث - وهو أحدث المواقف الآن - فيرى في "التّاريخيّة" نفسها نوعا من "القانون الحضاريّ" المتخفّي، يرى فيها ذلك الأفق المتّصل "بالقيمة"، وبتكوين "صورة الذّات"، وهو ذلك "الأفق" الّذي سبق أن أثبتناه لمصطلح "القانون". فشعار هذا الموقف يقول: إنّ "الشّيء الغريب" ليس إلاّ نوعا من أنواع التّأسيس للهويّة، ولكن من مناظير، وفي ظلّ ظروف وعلامات معكوسة[١٢٤] ، وقد ثبت أنّ فكرة وجود علم "خال من

(١٢١) راجع: مشكلة الكلاسيكيّة والعصر القديم، ندوة عُقدة في "ناومبرج" في ١٩٣٠ (المؤلّف) مذهب "الإيجابيّة التّاريخيّة - historischer Positivismus" هو: مذهب تاريخيّ يعتمد فقط الحقائق التّاريخيّة، وينظر العلوم من زاوية الحقائق المعاشة والمجرّبة ولذا فهو لا يترك مجالا لنظريّة المعرفة وللبحث فيما وراء هذه الحقائق المحسوسة. وقد بدأ الآن التّخلّي عن مذهب "الإيجابيّة التّاريخيّة" في مقابل نظريّات "التّركيب والبناء" الّتي تنادي بها اتّجاهات فلسفة "ما بعد الحداثة" (Postmoderne).(المترجم)

(١٢٢) هانز-جيورج جادامر - H. G. Gadamer": هو عالم "الهيرمينويطيقا - Hermeneutik" الكبير، ولد في ١١ - ٢ - ١٩٠٠، ودرس في "ماربورج" و"لايبتسج" و"فرانكفورت"، وهو مؤسّس مذهب "الهيرمينويطيقا الفلسفيّة - philosophische Hermeneutik"، وجمع أهمّ أفكاره في علم "الهيرمينويطيقا" في كتابه الشّهير "الحقيقة والمنهج - Wahrheit und Methode": وتحتوي فلسفته على أفكار من "ديلتي" و"هوسرل" و"هايديجر". ومن أهمّ القضايا الّتي تشغله قضيّة فهم النّصوص وتفسيرها. ويرى "جادامر" أنّ أساس الفهم يكمن في اللّغة؛ باعتبار أنّ اللّغة هي أداة التّعبير عن المعرفة. (المترجم)

(١٢٣) راجع: "ه.ج. جادامر": الحقيقة والمنهج، أسس علم الهيرمنيوطيقا الفلسفيّ، توبنجن، ١٩٦٠ ، ص٢٦٩ وما بعدها (انظر فيما ب "ف. بيجر"، ص٢٧٠ وما بعدها).

(١٢٤) راجع على سبيل المثال "ب. ف. كرامر - B.F. Kramer" ١٩٧٧، و"إدوارد سعيد" ١٩٧٨ (الاستشراق).

أيّة قيمة" – كما نادى بها "ماكس فيبر"– ثبت أنّ هذه الفكرة هي الأخرى غير ممكنة، ومصحوبة بالمشاكل ؛ أى أنّها بدورها فكرة، هي في نفسها "تحمل قيمة ما". ومن هذا القبيل أيضا فكرة "تمييع" الحدود بين الذّاكرة والتّاريخ، والّتي لا تزال تلعب عند "هالبفاكس" دورا رئيسيّا[١٢٥] كما سبق أن رأينا، عند تعرّضنا لآراء "هالبفاكس". فلقد شهد القرن العشرون بعد ذلك صورا مختلفة "لإعادة بناء القوانين الحضاريّة"، منها على سبيل المثال: الأبنية "القانونيّة" في مجال السّياسة، والّتي نشأت في ظلّ صيغ "قانونيّة" توحيديّة من النّوع الفاشي القوميّ والماركسيّ اللّينينيّ، ومنها أيضا "حركة الإصلاح" الّتي توجّهت ضدّ الشّيوعيّة، وضدّ التّعصّب القوميّ في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثّانية؛ وهو "إصلاح" نادى بإحياء "فكرة حضارة غربيّة" قائمة على التّراث الرّومانيّ غرب الأوروبّي. ومن صور "إعادة بناء القوانين الحضاريّة" أيضا هو ما حدث في القرن العشرين من انتعاش للحركات الأصوليّة، سوا، كانت هذه الحركات من النّوع الدّينيّ (مثل "الأصوليّات" المسيحيّة واليهوديّة والإسلاميّة إلى آخره) أو من النّوع الدّنيوى العلمانيّ، ومنها أيضا محاولات "بناء القوانين الحضاريّة المضادّة"، الّتي توظّف في خدمة "الهويّات المضادّة" و"التّواريخ المضادّة"، كما نراها تنطلق من تيّارات مثل "الدّراسات النّسائيّة"، وما يُعرف باسم "دراسات الجنس الأسود"، وما يشبهها من اتّجاهات فكريّة. فيبدو أنّنا لن نستطيع أبدا أن نفلت من آفاق "صب ووضع القيم" ذات النّوع "التّقعيديّ المعياريّ" و"التّشكيليّ السّلوكيّ"، بتعبير آخر: يبدو أنّنا سنبقى رهنا لبناء "القوانين الحضاريّة". إنّ مهمّة العلوم التّاريخيّة لا يمكن أبدا أن نراها في تكسير حدود "القوانين الحضاريّة"، في "نقل هذه الحدود عن مواضعها" – كما يقول "جادامر" – بل في تدبّر هذه الحدود، وفي إدراكها والوعي بها في كلّ تراكيبها "التّقعيديّة المعياريّة" و"التّشيكليّة السلوكيّة".

(١٢٥) قارن أيضا: "ب. بوركه – B. Burke" ١٩٩١، و"ب. نورا – P. Nora" ١٩٩٠.

الفصل الثالث

الهويّة الحضاريّة والتّخيّل السيّاسىّ

١. الهويّة والوعى ونظريّة الانعكاس

من المعروف أن "الهوية" هى مسألة وعى وإدراك، ومعنى ذلك أن معرفة "الهوية" وإدراكها يتم عن طريق انعاكسها على الشخص صاحبها، عن طريق انعكاس صورة ذاتية لا شعورية له، وينطبق هذا على مستوى الحياة الفردية، كما ينطبق أيضا على مستوى الحياة الجماعية[١]، فأنا أكون "شخصا" بالقدر نفسه الذى أدرك به نفسى أننى شخص. الكلام نفسه ينطبق على المجموعة أيضا، فالجماعة تكون "قبيلة" أو "شعبا" أو "أمة" فقط بالقدر نفسه الذى تفهم نفسها به فى إطار مثل هذه المفاهيم، وتتصور نفسها وتتخيل نفسها من خلال هذه المصطلحات. وفى المبحث التالى نريد أن نتطرق إلى صور وصنوف التخيل الذاتى، والتصوير الذاتى الجماعى؛ أى إلى صور التكوين الاجتماعى للمجموعات أكثر من تعرضنا لصور التكوين الاجتماعى للفرد (للأنا)، وأيضا نريد أن نستعرض الدور الذى تلعبه عملية التذكر الحضارية فى هذا الشأن.

(١) "الهوية" كعنوان لشكلة بحثية فى العديد من الأبحاث والتأملات العلمية داخل العديد من التخصصات المشتركة شهدت فى الأعوام ما بعد ١٩٨٠ نشاطا كبيرا. ونورد هنا بعض الأمثلة: "كلود ليفى-شتراوس - Cl. Levi-Strauss" ١٩٧٧ / ١٩٨٣ ، "ج. ميشاود - G. Mischaud" ١٩٧٨ ، "هـ. مول - H. Mol" ١٩٧٨ ، "ى. بيشارد - J. Beauchard" ١٩٧٩ ، "أ. ماركوارد/ك. شتيرلى - O. Marquard-K. Stierle" ١٩٧٩ ، "الهوية" ١٩٨٠ ، "ر. روبرتسون/ب. هولتسر - R. Robertson -B. Holzner" ١٩٨٠ ، "أ. ياكوبسون-فيدينج - A. Jacobson -Widding" ١٩٨٣ .

١- الهويّة الشّخصيّة والهوية الجماعيّة

العلاقة التى تربط بين بعدى "الهوية": البعد الفردى أو الشخصى والبعد الجماعى، علاقة غريبة، وتبدو فى الظاهر متناقضة أيضا. وأريد أن أوضح هذا بصياغة هذه العلاقة فى شكل فرضيتين، يبدو لأول وهلة أن كلا منهما تتناقض مع الأخرى:

١ - أن "الأنا" تنشأ وتنمو من الخارج، وباتجاه الداخل؛ بمعنى أن "الأنا" تتكون فى الإنسان الفرد بفعل اشتراك هذا الفرد فى صور ونماذج التفاعل والاتصال مع المجموعة التى ينتمى إليها، وأيضا بفعل مشاركته فى الصورة الذاتية التى ترسمها المجموعة لنفسها؛ وبهذا المعنى فإن "الهوية الجماعية" للمجموعة- هوية ال"نحن"، لها الأولوية، وتأتى فى الدرجة الأولى من الأهمية قبل هوية "الأنا" الخاصة بالفرد، طالما أن هوية "الأنا" هذه لا تتكون فى واقع الأمر إلا انطلاقا من المجموعة، وبفضل مشاركة الفرد فيها. وبتعبير آخر يمكن القول: إن "الهوية" عامة هى ظاهرة اجتماعية، هى "تكوين اجتماعى"ينشأ بفعل المشاركة الاجتماعية.

٢ - أن "الهوية الجماعية" أو هوية ال"نحن" هى - من جانب آخر - لا تنشأ ولا تعيش خارج الأفراد الذين يحملون ويكونون هذه ال"نحن". فإن صح التعبير، يمكننا أن نقول إن "الهوية الجماعية" تنشأ من الداخل (من الأفراد) باتجاه الخارج (تداولها داخل المجموعة) ،"فالهوية الجماعية" هى أساسا مسألة معرفة، ووعى يحمله الأفراد الذين يعيشون تحت عباءة هذه "الهوية"؛ أى أنها تنبع فى واقع الأمر من الأفراد[٢] .

فالفرضية الأولى تقول بأولوية الكل قبل الجزء، والفرضية الثانية تدعى العكس: أولوية الجزء قبل الكل. فالأمر هنا يسير على نحو الجدلية المعروفة جيدا فى علم اللغة باسم "التبعية أو التعلق والتركيب" (الصعود والنزول)، فالجزء تابع للكل ومتعلق به، ولا يكتسب هويته إلا من خلال الدور الذى يلعبه داخل هذا الكل. ولكن الكل - على الجانب الآخر - لا ينشأ إلا من خلال اجتماع واشتراك الأجزاء مع بعضها البعض. فمن

(٢) نحن نتبع بهذه الفرضية المسلك الاجتماعى الخاص "بالفردية المنهجية"، كما صاغها "هـ. ألبرت - H. Albert" فى ١٩٩٠ .

مجموع الفرضيتين معا يتكون معنى مزدوج لكلمة "تكوين اجتماعي" السابقة، فالوعى الفردى يعتبر "تكوينا اجتماعيا" ليس فقط بمفهوم الفرضية الأولى؛ أى أنه لا ينشأ فقط عن طريق المشاركة الاجتماعية، والتفاعل مع المجموعة، لا ينشأ من الخارج (المجموعة) باتجاه الداخل (الفرد)، وإنما يعتبر "تكوينا اجتماعيا" بمفهوم الفرضية الثانية أيضا: فهو ينشئ ويكوِّن الجماعة، وهذا من خلال كونه حاملا للصورة الذاتية الجماعية، أو للوعى الجماعى، وعى ال"نحن". والعرض الآتى يبحث بالتحديد فى هذا المعنى الفاعل والإيجابى لمثل هذه "التكوينات الاجتماعية". والسؤال الآن هو: كيف تتكون وتنشأ المجموعات؟ بتعبير آخر: كيف تتكون "الهوية الجماعية"، أو "الهوية الحضارية الاجتماعية"؟

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال نريد أن نعدل قليلا فى التقسيم الثنائى الدارج للهوية إلى "هوية الأنا"، و"هوية ال نحن"، ونستعيض عن هذا التقسيم الثنائى البسيط بتقسيم ثلاثى؛ بحيث نقسم مرة أخرى فى خانة "الأنا" بين "الهوية الفردية" و"الهوية الشخصية". ويمكن توضيح هذا التقسيم الثلاثى على النحو التالى:

الهوية

هوية ال"نحن"		هوية "الأنا"
جماعية	شخصية	فردية

"فالهوية الفردية"يمكن تعريفها بأنها هى الصورة المتكونة والمحفوظة على طول الخط فى ذهن الإنسان "الفرد" ، والخاصة بالملامح الفردية التى تميزه عن كل ما عداه من صفات و"مدلولات" تختص بالآخرين، هى الوعى بالذاتية والكيان الخاص غير القابل للاختزال أو الانتقاص، والذى يطوره الفرد اعتمادا على معالمه الجسدية، هى الصورة التى تجعل الإنسان الفرد غير قابل للتبديل، وغير ممكن الاستيعاض عنه. أما "الهوية الشخصية"فهى فى مقابل هذا تمثل جوهر ومجموع كل الأدوار والصفات والقدرات التى تنشأ عند الفرد عن طريق انخراطه فى تراكيب وبنى خاصة بالبنية الاجتماعية ككل. "فالهوية الفردية"ترتبط إذن بمجمل وكم حياة ما، بكل ما فيها من "بيانات أساسية" من الميلاد حتى الممات، ترتبط بجسدية وجود ما وحوائجه الأساسية. على النقيض من ذلك "الهوية الشخصية" التى ترتبط بالاعتراف الاجتماعى بالفرد وقدرته

على أن يوضع موضع المحاسبة والمساءلة من قبل الآخرين. وهذان المظهران لهوية "الأنا" – وحتى جانب "الهوية الفردية" – كلاهما يعتبر "ظاهرة اجتماعية"، تعتبران حالة اجتماعية، تتحدد وتتشكل، بل وتنشأ أساسا من خلال التفاعل الاجتماعي؛ ولذا فإن كلاهما أيضا عنصر من عناصر الحضارة، ومحدد ومعرف حضاريا أيضا. "فالهوية الفردية" و"الهوية الشخصية"، أو بتعبير آخر، كلتا العمليتان اللتان تنشأ من خلالهما "الهوية" في هذه الحالة؛ وهما: عملية "التفرد أو مبدأ الفردية"، وعملية "التموضع في المجتمع أو مبدأ المشاركة الاجتماعية"، تسيران في مسارات محددة سلفا ومرسومة حضاريا. فكلا جانبي "الهوية"؛ الجانب الفردى والجانب الاجتماعى، هما فى نهاية الأمر مسألتى وعى وإدراك، يتم تحديدهما وتشكيلهما بطريقة مميزة من خلال لغة وعالم تصورات وقيم وقواعد وأعراف حضارة معينة وفترة تاريخية معينة؛ أى أنهما فى نهاية المطاف يُعتبران مسألتا تكوين اجتماعى، وليستا تكوينا فرديا بأية حال من الأحوال. وبهذا المنظور فإن المجتمع يبدو – اتفاقا وتماشيا مع روح الفرضية الأولى– ليس على أنه كتلة، أو وحدة تقف على الجانب الآخر من الفرد، وفى الناحية المواجهة له، بل – أكثر من هذا – يبدو المجتمع على أنه عنصر مكون لذات الفرد، فالفرد والمجتمع بهذا المعنى ليسا متقابلين، أو فى حالة انفصام أو مواجهة؛ إذ إن "الهوية"، حتى بما فيها هوية "الأنا"، هوية الإنسان الفرد، هى دائما مركب اجتماعى، وباعتبارها هكذا فهى دائما هوية حضارية أيضا، تتشكل بفعل الحضارة وفى داخلها، وبفعل المجتمع ومنه .

فليس من الصحيح إذن – بأية حال من الأحوال – أن نرى الفرق بين هوية "الأنا" (الهوية الفردية) وهوية الـ"نحن" (الهوية الجماعية): فى أن الأولى هوية طبيعية، وتركيب "أساسى" نشأ "بفعل الطبيعة"، وأن الأخيرة هى تركيب "حضارى"، نشأ بفعل "الحضارة والتحضر"؛ أى هوية مصطنعة تكونت على أساس انخراط الإنسان فى نظم حضارية معينة. مثل هذه الرؤية ليست من الصواب فى شىء ؛ إذ لا يوجد شىء اسمه "هويات طبيعية" تنشأ بفعل الطبيعة. غير أن هذا لا يمنع أن يكون هناك فرق بين هذين النوعين من الهوية (الهوية الفردية والهوية الجماعية)، ويكمن مثل هذا الفرق فى أن "الهوية الجماعية" لا ترتبط – كما هى الحال مع "الهوية الفردية"– بوجود طبيعى محسوس لإنسان حى، أو جسد محسوس، يحمل هذه الهوية. فالقاعدة، أو بالأحرى

الحامل "للهوية الجماعية" هي دائما شيء رمزى غير محسوس، ووجود هذه الهوية ينحصر كلية فى مركَب رمزى، وتشكيل رمزى بحت. ما يطلق عليه اسم "الجسد الاجتماعى" ليس موجودا بمفهوم واقع، وحقيقة يمكن حسهما، وتمكن رؤيتهما بالعين، كالأشياء المحسوسة. "الجسد الاجتماعى" ما هو إلا استعارة، ما هو إلا مركَب متخيل، ما هو إلا تركيب اجتماعى. ولكنه بصفته هذه يعتبر فى الوقت نفسه جزءا من الواقع بلا أدنى شك.

فالذى نفهمه نحن من مصطلح "الهوية الجماعية" أو "هوية ال نحن" هو تلك الصورة أو ذلك الشكل الذى تكوِّنه مجموعة معينة عن نفسها، هو صورة هذه المجموعة، كما ترسمها هى لنفسها، وكما يتماثل معها أفراد هذه المجموعة ويتطابقون معها (sich identifizieren) ، فالهوية الجماعية" هى فى الأساس مسألة "تطابق وتماثل واندماج معها" يتم من قبل الأفراد المشاركين فيها. فهى ليست موجودة "بذاتها" و"لذاتها"، وإنما توجد بالقدر الذى ينتسب به أفراد معينون لها ويرسمونها، ثم يندمجون فيها. وتكون هذه "الهوية" قوية أو ضعيفة بالقدر نفسه الذى تكون به قوية أو ضعيفة فى وعى وشعور أفراد المجموعة، بالقدر نفسه الذى تحرك وتدفع به تفكيرهم وتصرفهم .

ونحن فى هذا المبحث نريد أن نستكشف العلاقة بين "الصورة الذاتية الاجتماعية"، التى تكوِّنها وترسمها كل مجموعة عن نفسها، وبين "عملية التذكر الجماعية" أو الذكرى الاجتماعية، بتعبير آخر: نريد أن نوضح العلاقة بين هذه الصورة الجماعية "للذات" من جانب، والوعى بالتاريخ من جانب آخر. فذكرى المجموعات تعنى الاتصال والتواصل مع التاريخ والوعى به. وقد قال الإثنولوجى الشهير "روديجر شوت – "Ruediger Schott" ذات مرة : إن المجموعات تبحث دائما عن دعامات وركائز يستند إليها وعيها بوحدتها وبتفردها وبخصوصيتها فى أحداث ماضيها. المجتمعات تحتاج إلى الماضى لغرض التعريف بذاتها فى المقام الأول؛ لكى تعطى تعريفا ذاتيا لكنها، ولكى تبرر وجودها فى التاريخ. وقد ذكر أحد المؤلفين المصريين المعاصرين ذات مرة قوله: "الأمم تحيا بالقدر نفسه الذى تجعل فيه ماضيها ماثلا أمامها"[٢] ؛ وذلك لأن كل

(٢) محمد حسين هيكل (١٨٨٨–١٩٦٥) نقلا عن: "هـ.هـ. بيسترفيلد – H.H. Biesterfeldt" ١٩٩١، ص ٢٧٧ .

مجموعة تملك في ماضيها – كما عبّر "درويزين – Droysen"– "التفسير لوجودها والوعي بذاتها في الوقت نفسه "، "وهذا نوع من الملكية العامة لكل الأفراد المشاركين في المجموعة، والتي تجعل من جماعتهم بناء متماسكا قويا ومتمازجا، كلما ازدادت هذه الملكية غنى وثراء"(٤) فتخيل وجود جماعة قومية، مجتمع مترابط الأواصر، هذا التصور يعتمد على تخيل وجود واستمرارية ضاربين بجذورهما في أعماق الزمن.

٢ –التراكيب الأساسية الحضارية وصورها التصعيدية(٥)

قد يواجه مصطلح "الهوية الجماعية" الاعتراض نفسه الذي سبق وأن وجهه "م. بلوخ – M. Bloch" في عام ١٩٢٥ لمدرسة "دوركهايم" الاجتماعية. ويتلخص هذا الاعتراض في أن "بلوخ" يرى أن مدرسة "دوركهايم" في علم الاجتماع أخذت مصطلحات علم نفس الفرد، وأضافت إليها فقط الصفة "جماعي"، وهذه المصطلحات مثل: "تمثيل أو تصوير"، و"الضمير أو الوعي"، و"العقلية"، و"الذاكرة"، إلى آخره؛ وهي مصطلحات واردة أساسا من علم نفس الفرد. ومن خلال إضافة كلمة "جماعي" إليها، نشأت التراكيب (الصفة والموصوف) التي نقرأها اليوم. ويقول "بلوخ": إن مثل هذا

(٤) "ي. ج. درويزن – J.G. Droysen": علم التاريخ، مجموعة مقالات نشرت تحت إشراف "ب. ليك – P. Leyk"، شتوتجارت، باد كانشتت، ١٩٧٧، ص ١٠، ٤٥ .

(٥) كما كان الأمر مع مصطلح "القانون الحضاري"، فإن المؤلف هنا يتحدث أيضا عن وجود "تراكيب حضارية أساسية"، وهي التراكيب التي لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن ردها إلى أصل أو اختزالها لأنها هي – في حد ذاتها – تعتبر أصلا. ومن هذه "التراكيب" الاعتماد الأساسي للإنسان على الحضارة، أو "الهوية الفردية" عند الإنسان. أما الأشكال أو الصور "المصعدة" للحضارة، فالمقصود بها الأشكال الحضارية الزائدة، الصور "المفعلة" في الحضارة، وهي تراكيب وأشكال يمكن ردها إلى أصل، وتأخذ في الحضارة صورا زائدة، تتمثل في عملية "الانعكاس" الحضاري. وهذا مثل "الهوية الجماعية" عند أفراد مجتمع ما، فالهوية الجماعية هي نوع من "الانعكاس" يحدث على مستوى أفراد المجموعة. معنى هذا: أنه من الضروري أن يكون لدى كل فرد هوية "فردية شخصية"، ولكن ليس من الضروري أن تتحول هذه الهوية الفردية الشخصية إلى هوية "جماعية"، فالذي يجعلها هكذا هو نوع من الإدراك، نوع من إظهار هذه الهوية، وجعلها "مرئية" بحيث يمكن للأفراد أن يتماثلوا ويتطابقوا معها. وهذا هو ما يسميه المؤلف "بالأشكال" أو "الصور التصعيدية" في الحضارة. وسوف يرد الحديث عنها بالتفصيل في سياق هذا الفصل. (المترجم)

الاستعمال اللغوى "مريح وسهل، إلا أنه استعمال خيالي بعض الشىء"، لا يقابله شيء في الواقع؛ إذ إنه فى حالتنا هذه يرتبط بشيء هو نفسه بدوره ضرب من ضروب الخيال، شيء منتج من منتجات الخيال الاجتماعي، تركيبة غير موجودة في الواقع. ووجه الخيال أو الشيء الاستعارى فيما يتعلق بالحديث عن "الهوية الجماعية" يستند من جانب إلى الواقع الرمزى المطلق لناحية اشتراك أفراد المجموعة فيها، فمشاركة الأفراد فى "الهوية الجماعية" الخاصة بهم مشاركة تقوم على الرموز، وتتم فى صور رمزية متعددة، لا فى صور واقعية حسية ، كما سبق أن قلنا. "فالهوية الجماعية" نفسها مسألة رمزية. كما يستند وجه الخيال في هذه المسألة من جانب آخر إلى أن "الهوية الجماعية" تفتقد إلى عنصر عدم إمكانية إرجاعها إلى شيء تعود إليه؛ أى عدم وجود تركيب أساسى تُرد إليه. فأية "هوية جماعية" من الممكن إلغاؤها (طالما أنه ليست هناك عوامل خارجية، كالإلزام أو الإجبار، تمنع هذا، أو تجعله صعبا أو مستحيلا)، ويحدث هذا مثلا فى حالات الهجرة: هجرة أفراد مجموعة معينة إلى مكان آخر، أو أيضا فى حالات التحول عن الدين، والدخول فى دين آخر. "الهوية الجماعية" من الممكن أن تذبل حتى درجة فقدان المعنى، وحتى تصبح بلا أية مضامين ، ومع هذا تستمر الحياة. على العكس من "الهوية الفردية"، أو "هوية الأنا": فالهوية الفردية إذا ذبلت وفقدت معناها، أو ضعفت، أو أصابها أى عطب، يكون هذا غالبا مرتبطا بنتائج مرضية مصاحبة لهذه المظاهر بالنسبة للفرد حامل هذه "الهوية". فلأن هذه الهوية ترتبط بالإنسان الفرد وتستند إلى واقع حسى ملموس – هو الإنسان نفسه – لهذا تعنى هذه المظاهر أن هناك أشياء مرضية تكون قد أصابت هذا الفرد. "الهويات الجماعية" تدخل – كما أشار العديد من المشتغلين بهذا الموضوع – فى إطار "الخيال الاجتماعى" (راجع: "كاستورياديس – Castriadis" ١٩٧٥ ، "باشكو – Baczko" ١٩٨٤ ، "أندرسون – Anderson" ١٩٨٣، "إلفرت – Elwert" ١٩٨٩).

إن الحضارة والمجتمع يعتبران من التراكيب الأساسية؛ أى التراكيب التى لا يمكن إرجاعها إلى شيء ؛ والتى لا يمكن اختزالها. الحضارة والمجتمع مقومات أساسية "غير مشتقة" ينبنى عليها الوجود الإنسانى على إطلاقه. فالوجود الإنسانى – كما نعرفه – لا يمكن تصوره إلا على أرضية حضارة، ومجتمع ما، وفى أطرهما. وحتى

الراهب، الذى يولى ظهره للاثنين ويعيش بعيدا عن العالم، متأثر أيضا بهما ومشارك فيهما بمفهوم المخالفة، بمفهوم النفي الذى ينتسب من خلاله إليهما (الرهبنة والزهد فيهما). فعلى مستوى التراكيب الأساسية تقوم الحضارة والمجتمع بتوصيل و"إنتاج" الهوية عند الإنسان الفرد، والتى تكون دائما هوية "شخصية فردية"، وليس بالضرورة أن تكون "هوية جماعية". فالإنسان الفرد يتأثر بهما فى تكوين وعيه الخاص، وعى "الأنا"، ولكن هذا لا يعنى أنه لابد بالضرورة أن يرتبط بوعى "الأنا" هذا وعى جماعى، وعى ال"نحن"، يعبِّر الفرد من خلاله عن انتمائه، وتبعيته لمجتمع معين وحضارته بمفهوم أنه عضو مشارك فى هذا المجتمع أو فى هذه الحضارة. بل أكثر من هذا: مثل هذه التبعية، ومثل هذا الانتماء إلى "هوية جماعية" يقع بوصفه "بديهية" أسفل عتبة الصورة الذاتية الفردية (الهوية الفردية) عندما تكون هذه الصورة الذاتية، أو هذه "الهوية الفردية" قد تم إدراكها من قبل الفرد، وعندما تكون قد وصلت من النضوج بحيث تدير دفة التصرف والسلوك. "فالهوية الفردية" هنا هى الأساس، و"الهوية الجماعية" هى "صيغة التفعيل" الناتجة عن إدراك الهوية الفردية. فمن خلال إدراك الهوية الفردية وحده، ومن خلال بلورتها - على سبيل المثال عن طريق طقوس قبول "الفتيان اليافعين" فى جماعة الرجال، كما هى عادة بعض الشعوب البدائية - أو من خلال مواجهة الإنسان الفرد بموقف يجعل إدراكه لهويته الفردية أمر لا محيص عنه؛ على سبيل المثال عن طريق مواجهة الإنسان بمجتمعات وبصور حياة تختلف عن تلك التى عرفها، من خلال مواجهة "الآخر"، عن طريق هذه الأشياء وحدها يمكن لجميع الهويات الفردية وانتماءات الفرد إلى المجتمع أن "تتفعل" عندئذ و"تتصعد"، وترتفع لتصبح "هوية جماعية"، هوية من هويات ال"نحن". "فالهوية الجماعية" - حسب مفهومنا - هى انتماء اجتماعى أخذ صورة الانتماء المنعكس. وحسب هذا المفهوم أيضا فإن "الهوية الحضارية" - فى نظرنا - هى اشتراك وانتماء إلى حضارة ما، أخذا صورة "الانعكاس"؛ أى: بعد انعكاسهما على المستوى الفردى إلى المستوى الجماعى.

إن الفرق بين "التركيب الأساسى" فى الحضارة، وبين صورته "التفعيلية المصعدة"، بين الأصل، وبين الأشكال الزائدة التى يأخذها هذا الأصل عن طريق انعكاسه وارتداده إلى نفسه، يمكن شرحه بصورة أوضح على مثال "الحركة النسائية" فى

العالم. فمن الناحية العملية ينتمي كل إنسان بشكل قاطع إلى واحد من الجنسين. الإنسان: إما مذكر أو مؤنث، ولكن الحديث عن "هوية مذكرة"، أو "هوية مؤنثة"، هوية خاصة بالرجال، وأخرى خاصة بالنساء، يكون في حالة واحدة ذا فائدة، وهي - حسب فهمنا للمصطلح - عندما يرتبط بهذا الانتماء التصنيفي الجنسي البحت وعي جماعي وإدراك وشعور يمثلان هوية ال"نحن"، عندما يرتبط بهذا "التصنيف الجنسي البحت" شعور بالتضامن، وإحساس بالانتماء، عندما تكون هناك هوية جماعية، وإشارات حاكمة للسلوك بمفهوم العضوية، والمشاركة في صورة ذاتية جماعية - باختصار: عندما يرتبط بهذه التبعية لجنس معين إدراك وشعور بالانتماء إلى "هوية جماعية" فوقها وتعد امتدادا لها؛ وهذا هو ما يؤديه مصطلح "الحركة النسائية" تماما: "فالنسائية" تنتج هوية نسائية جماعية، تنتج شعورا بالانتماء العام إلى مثل هذه الهوية، بالمعنى نفسه يتحدث "ماركس" أيضا - فيما يتعلق بقضية الطبقات الاجتماعية - عن وجود "فاعل جماعي"، وهو "فاعل" - بمفهوم النحو - رمزي يتكون في الطبقات الكادحة، يكون موجها ضد الطبقات المستغلة في المجتمع، فعن طريق الإدراك العام لموقف المجموعة المشترك يتحول مجرد التبعية إلى إحساس بالانتماء، وتتحول الطبقات الكادحة إلى "فاعل جماعي" يؤثر بشكل تضامني، وتعتمد قدرته على التصرف على هويته الخاصة. ويحدث هذا في كلتا الحالتين عن طريق "التضامن الضدي" الذي يأخذ صفة "التضاد" و"التعارض"، اتجاه الرجال في الحالة الأولى، واتجاه الطبقات العليا المستغلة في الحالة الثانية. "فالضدية" أو موقف "التعارض" الذي يأخذه شعور الانتماء "للهوية الجماعية" - كما أوضحنا أعلى - يعتبر واحدا من وسائل التمكين الأساسية لانعكاسية "التراكيب الأساسية" في الحضارة و"تفعيلها" والارتقاء بها إلى أعلى، ويعتبر أيضا بالتالي وسيلة من وسائل تكوين الهويات الجماعية.

وحتى "الهوية الشخصية" و"الهوية الفردية" تنشآن أيضا عن طريق هذا الفعل المنعكس، وبفعل ارتداد الهوية إلى نفسها. والفرق هنا هو أن الانعكاس في هذه الحالة انعكاس ضروري ولازم لتكوين "الهوية الشخصية". فنحن هنا أمام عملية لابد من وجودها حتى يمكن "للهوية الشخصية" أن تتكون، وأن تأخذ صورتها التي تظهر عليها للفرد ذاته عن طريق انعكاسها عليه من خلال المجتمع، أو المجموعة التي يعيش فيها؛

وهى عملية تختص بدمج الإنسـان الفرد فى آفـاق تشكيلات وتكوينات اجتمـاعيـة وحضـارية. ويصطلح على هذه الحالة باسم "الانعكاسية الأنثربولوجية". وهذا المصطلح يشير إلى عملية "الانعكاس المزدوج" (صك هذا المصطلح "توماس لوكمان") التى كشف عنهـا لأول مرة "ج. هـ. ميد" فى كتـابه "العـقل، الهـوية، المجتـمع. من وجـهة نظر علم السلوك الاجتمـاعى" فى عـام ١٩٣٤ (هنا طبـعـة ١٩٦٨ الألمانيـة)، والمقـصـود بعـمليـة "الانعكاس المزدوج" هذه هـو بناء وتثبـيت "الـهوية الشـخـصـيـة" عن طريق الاندمـاج و"التطابق" مـع "المدلولات المعنوية عند الآخرين"[٦] ، وأيضـا مـع الصـورة التى يرسـمـهـا هؤلاء "الآخرون" عن الإنسـان الفرد نفسـه (تومـاس لوكمـان فى: ماركوارت/شـتـيرلى ١٩٧٩). إن معرفة وإدراك الذات، والعلم والإحاطة بهـا، هذه أمور تتم دائمـا عن طريق الآخـرين، تتم دائمـا عن طريق وسـاطة الآخـرين، تنعكس علينا من الخـارج. الشـىء الوحيد الذى يتم بلا وساطة، وبشكل مباشر هو إدراك الآخرين لذاتنا، ومعرفـتهم بها. فصورة الآخرين عنا تتم دائما بشكل مباشر، ومن غير وساطة، أما صـورتنا نحن عن أنفسنـا فنتلقاها عن طريق وساطة الآخرين. فكمـا أننا نتلقى صـورة وجـهنـا من خـلال المرآة، فإننا لا نستطيع أن نتلقى صورة ذاتنا الداخلية إلا من خلال مرآة الآخرين. مثل هذا الانعكاس فى الصـور، مثل هذه الرؤية فى "الآخر" تحمل دائمـا معـها عملية إيقاظ الوعى، وتكوين الإدراك والانعكاس فى آن واحد؛ فالمسألة لهذا تتعدى كونها مجرد لعب بالكلمـات؛ إذ إن التعـامل مع الآخرين هـو فى الـوقت نفسـه تعامل مـع أنفسنـا نحن. ولا يمكن – بأية حال من الأحوال – تكوين الذات؛ أى اكتساب "هوية شخصية"، إلا من خلال الاتصـال الاجتمـاعى، والتفـاعل مع الآخرين. "فـالهويـة الشـخـصـيـة" يمكن إذن تعريفـها بـأنها نوع من الوعى أو الإدراك، هو فى واقع الأمـر وعى وإدراك الآخرين عنا

(٦) "المدلولات المعنوية عند الآخـرين – die signifikanten Anderen" ، ليس بخـفـى أن المصطلح مـأخـوذ من مـجـال علم "السـيـميـوطيـقـا"، والمقـصـود "بالمدلولات المعنوية عند الآخرين" هو المعانى المثبتـه "سيميوطيقيا" والمصطلح عليها داخل "تكتل اجتماعى" معين. وهى معان تلتصق بنسق اللغة مثلا، أو بنظام "الأعراف والقوانين" المتداولة اجتمـاعيا بين أفراد مـجموعة معينة. "المدلولات المعنوية عند الآخرين" هى كل المعانى المرتبطة بالرموز الحضـارية والمثبتة على جميع أنظمة ونسق الحضـارة؛ هى معـانى النظام "الرمزى" الموجود داخل حضـارة معينة وفى إطار نسق اجتمـاعى معـين، والتى يجب على الفرد أن يتطابق مـعـها وأن يندمج معها، حتى يمكن أن يكوِّن هويته الشخصية. (المترجم)

في الوقت نفسه؛ بتعبير آخر: هو وعي وإدراك من قبل الإنسان الفرد بالتوقعات التي ينتظرها الآخرون منه، وعي وإدراك من قبل الإنسان الفرد بالمسئولية وبالواجب اللذين يترتبان على مثل هذا الإدراك.

ولكي يتسنى للإنسان الفرد أن يكوِّن "هوية شخصية" من خلال تعامله مع الآخرين، فلابد أن يعيش معهم في "عالم رمزي للمعاني" يشترك فيه معهم، وهو عالم "الحضارة". غير أن مجرد اشتراك الفرد مع الجماعة في هذا "العالم الرمزي" لا يعني أن مثل هذه المشاركة يجب أن تؤدي بالضرورة إلى نشأة أو تكوين "هوية (جماعية)" عند هذا الفرد. فهذا يحدث فقط في حالة جعل القصد من هذه المشاركة هو أن تؤدي إلى مثل هذا الهدف؛ أي في حالة إدراك هذه المشاركة على أنها هكذا، وفي حالة الوعي بها كذلك، وتصويبها في هذا الاتجاه. ففي "الحالة الأساسية" للحضارة، أو إن جاز لنا أن نستخدم التعبير المتناقض: "في الحالة الطبيعية" للحضارة(٧)؛ يكون الوضع

(٧) من المعروف أن هناك جدلا كبيراً في علم الحضارات حول مصطلحي "الحضارة – Kultur" و"الطبيعة – Natur"، ويدور هذا الجدل حول فكرة أن مصطلح "الحضارة" يتقابل مع مصطلح "الطبيعة" تقابل النقيض، على اعتبار أن الإنسان ينطلق من فطرته "الطبيعية" إلى عالم "الحضارة"، عالم "الرموز والمعاني". فحسب هذا التصور، فإن الإنسان يخلع عن نفسه ثوب "الطبيعة" لكي يرتدي ثوب "الحضارة". "فالطبيعة" هي المرحلة السابقة للحضارة، هي الأساس والأصل. أما "الحضارة" فهي الشيء الجديد المكتسب، الشيء الذي لا يولد الإنسان به، وإنما يتعلمه ويكتسبه من الحياة، وعن طريق التفاعل الاجتماعي. ويبدأ هذا بمولد الإنسان: فالإنسان يولد عاريا، ثم يكتسي الثياب بعد ذلك، ثم يكبر ويتعلم. وكلما تعلم الإنسان شيئا جديدا، كلما بعد بالقدر نفسه عن "الطبيعة". هذا تماما كالأرض المتروكة "للطبيعة"، أرض البراري: فكلما اكتسب منها العمران جزءا، كلما بعدت عن طبيعتها. فالحضارة هي الحالة التي يكون عليها الإنسان بعد أن يتخلى عن "طبيعته" الأولى. الحضارة هي مجموع النظم الرمزية التي يكتسبها الإنسان، ويعيش فيها عن طريق تموضعه في أطر اجتماعية معينة؛ لذلك ينظر إلى "الحضارة" على أنها "الطبيعة" الثانية للإنسان. فطبيعته الأولى تمثل حالته قبل وضعه في الأطر الحضارية المعنية. وقد مر موضوع "الحضارة والطبيعة" في الفكر والأدب الأوروبي بمراحل مختلفة، وعولج من زوايا متعددة. اهتم به أدباء (مثل هيرمان هيسه في رواياته الأولى) وفلاسفة وعلماء اجتماع ومفكرون. ومعروفة قصة الجدل الذي نشأ في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين حول موضوع "نقد الحضارة والمدنية"، والهروب إلى الطبيعة في محاولة لإنقاذها (مزاج نهاية القرن – fine de siecle-Stimmung)، والاتجاه الآن في الحضارة الأوروبية هو بذل كل الجهود لإنقاذ ما تبقى من "الطبيعة" في مواجهة "تحضير وتمدين" كل شيء، وأقرب مثال هنا هو جهود جماعات "السلام الأخضر" في أجزاء متفرقة من العالم، وانتشار "فكر البيئة والإيكولوجيا" إلخ... وهناك دراسة شيقة حول موضوع "الطبيعة" في الفكر الأوروبي منذ الثورة الصناعية حتى اليوم قام بها أستاذ علم الأدب والحضارة "جروس كلاوس" بعنوان: "الطبيعة – المكان. من الأوتوبيا إلى مظاهر الخداع" Grossklaus, Goetz: NaturRaum. Von der Utopie zur Simulation. Iudicium Verlag, Muenchen (1993).

على العكس من ذلك تماما. فهنا يتم تحييد الحضارة بكل ما فيها من قواعد وقيم ومؤسسات وتفسيرات للحياة وللعالم، بحيث تتحول إلى "بديهية"، إلى أمر بديهي مألوف لا يسترعي الانتباه، ولا يثير سؤالا، إلى نظام عالمي مطلق لا يعرف البدائل، ولا يعترف بوجود "الإمكانيات الأخرى". هنا تصبح "الحضارة" – في طبيعتها وماهيتها وفي تقليديتها – غير مرئية وغير مدركة بالنسبة للإنسان الفرد[٨] ، ولكن أيضا الحضارة في حالتها غير المرئية هذه، حالة السقوط في البديهية الكاملة، وحالة الضمنية التامة لوجودها المتمثلة في كونها شيئا ليس موضوع سؤال، وليس موجودا صراحة، في مثل هذه الحالة لا يمكن للحضارة أن تمنح الفرد هوية، أو وعي ال"نحن". الهوية هي – وهذا ما يجب أن نتمسك به هنا – اسم جمعي، اسم يفترض وجود أشياء أخرى من جنسه، فالهوية الواحدة تفترض وجود هويات أخرى إذ لا توجد وحدة بدون وجود التعدد، ولا توجد ماهية وخصوصية بدون وجود الاختلاف والمغايرة. والمشكلة الآن أنه من طبائع التكوينات الحضارية أنها من ناحية توجد من أصلها في صيغة الجمع فقط؛ أي تفترض وجود نظائر وأشباه لها (على أية حال حتى اليوم، حيث لا نزال بعيدين كل البعد – بالرغم من كل شيء – عن إقامة المجتمع العالمي بحضارة عالمية واحدة)، ومن ناحية أخرى تعيش هذه التكوينات الحضارية – في الغالب، بل ومن نشأتها الأولى أيضا – في حالة نسيان مستمر لهذه الحقيقة. فلن يخطر ببال إنسان أبدا – مرة أخرى، في الغالب – أنه يعيش بمفرده في العالم، أو أنه محاط بكائنات حية يستطيع أن ينكر عليها صفة التشابه مع نفسه هو. غير أن هذا بالتحديد هو الأمر الطبيعي بالنسبة للمجتمعات. فأكثر المبادئ انتشارا التسمية العرقية الذاتية لكل مجتمع، أو مجموعة بشرية هو استخدام الكلمة التي تعني "إنسان" في كل لغة من اللغات الخاصة بالمجموعات كتوصيف عرقي داخل المجموعة البشرية الواحدة، أو داخل جنس من الأجناس (على سبيل المثال كلمة "بانتو"، أو كلمة "إنوئيت" أو الكلمة المصرية القديمة "ريميتج")[٩].

(٨) قارن هنا: "ب. ر. هوفشتيتر – P. R. Hofstaetter" ١٩٧٢، ٥٧ – ٧٣ الذي يعرف "الحضارة" على النحو التالي: "إن مجموع البديهيات والأشياء التي لا تسترعي الانتباه داخل نظام اجتماعي معين هو ما نطلق عليه لفظ الحضارة الخاصة بهذا النظام" (ص٩٢).

(٩) هذه الكلمات هي "Bantu, Inuit, remetj" لم أتمكن من الوقوف على هذه الكلمات، ولكن يمكن لنا أن نلحظ هذا في تصور المجتمعات للكلمة التي تعني "إنسان" في كل اللغات المختلفة (المترجم).

ونقرأ فى هذا نموذجا، أو حالة من الحالات المنتشرة فى كل الحضـارات، والتى تميل فيها الحضارات باستمرار إلى جعل معانيها وتكويناتها بديهية بالنسبة لأبنائها. فمن شأن الحضارات أن تحيد هذه المعانى بالنسبة لأفرادها، وتصل بها إلى درجة من البديهية، بحيث تصبح هذه المعانى غير موضع سؤال، بل وغير مرئية بالنسبة لأصحاب هذه الحضارة ؛ إذ من المعروف أن كل حضارة تمتلك مساحة خالية فى داخلها خاصة بتكوين المعانى. فى هذه المنطقة الخالية "البكر" تولد وتنشأ المعانى الحضارية، وأحيانا تنفى هذه المعانى منها أيضا، إذا لزم الأمر. فهناك معان يتم تثبيتها فى هذه المساحة، وأخرى يتم اقتلاعها منها. يحدث هذا باستمرار مع عملية نشأة المعانى الحضارية؛ ومن هنا تبرز أهمية هذه المساحة أو المنطقة بالنسبة للحضارة؛ حيث إنها تعتبر الأساس لتكوين أى معنى حضارى جديد. فالحضارات تميل دائما إلى إغراق هذه المساحة، وما تحمله من معان فى عالم "اللاإدراك" و"اللارؤية" بالنسبة للأفراد الذين يعيشون فيها. فتتحول إلى منطقة بعيدة الإدراك، منطقة بديهية لا تستوقف أحدا، ولا تستدعى سؤالا، منطقة تسقط بكل ما تحمله فى "ضباب مظلم" لقواعد ومعان ضمنية لا يستطيع أفراد هذه الحضارة إدراكها، وتصبح المعانى الحضارية فى هذه المساحة الخاصة بها بعيدة أيضا عن جعلها موضوعا للتناول، وموضوعا للتغيير (مارى دجلاس ١٩٦٦ ، ١٩٧٠، ١٩٧٥)، فـهذه المنطقة بكل ما فيها تصبح فريسة عالم "البديهية". وهذا هو الاتجاه الأكثر انتشارا فى كل الحضارات؛ إذ إن الواقع لن يكون واقعا، لو أدركه الأفراد الذين يعيشون فيه على أنه مجرد "تركيب اجتماعى".

وهذا الاتجاه الملازم لكل تكوين حضـارى والمميز له نحو إسدال ستار النسيان وستار البديهية فوق تقليدية التراكيب الحضارية الخاصة به، وفوق حقيقة أن مثل هذه التراكيب هى – فى واقع الأمر – تراكيب عارضة، ليست دائمة، وبالتالى إسدال الستار أيضا فوق تصور إمكانية أن مثل هذه التراكيب كان من الممكن أن تكون علـى غير ما هى عليه الآن ، هذا كله يمكن إجماله تحت مصطلح "بديهية هذه التراكيب" بالنسبة لأصحاب هذه الحضارة . نقول إن مثل هذا الاتجاه السائد فى كل حضارة له تفسير واحد، هو: الاعتماد الطبيعى للإنسان على الحضارة. فإذا كان الإنسان لا يزال يشعر بأن مهمته فى الحياة، بل والفرصة التى ساقها الإله له هى – كما يقول "بترارك" فى

أحد خطاباته - "أن يخلع عن نفسه رداء الهمجية والتوحش، ويلبس رداء الإنسانية"؛ فلا أظن أن الإنسان قد عاش فعلا في مثل هذا الموقف مرة واحدة بصورة موضوعية[١٠] (قارن: ر. بفايفر ١٩٨٨٢ ، ص٣٠ وما بعدها)، فعلى النقيض من الحضارة، وفي المقابل لها، يوجد فقط أمران: يوجد على جانب "الأطفال"، وهم ينشأون مع كل جيل، ويعيشون في الحضارة، ويصطلح عليهم بمصطلح "البرابرة الصغار" (وهم ليسوا متوحشين أو همج بالمفهوم الحضارى، ولكنهم فى حاجة إلى تعلم الحضارة واكتسابها)، وعلى الجانب الآخر توجد الحضارات الأخرى، وهذه الحضارات يمكن أن تبدو من وجهة نظر حضارة الإنسان الخاصة على أنها "همجية ومتوحشة"، ولكن هذه النظرة هى - في واقع الأمر - نظرة من ينظر من خلال منظاره الخاص، نظرة محكومة من البداية بقواعد وسلوكيات ووجهات نظر الحضارة الخاصة، نظرة المركزية الإثنوغرافية الخاصة. هذان هما الأمران اللذان يتقابلان مع الحضارة الخاصة بالإنسان. فالإنسان لا يختار الحضارة لكي يكون ضد الهمجية، فهذا التقابل: حضارة فى مقابل الهمجية ليس موجودا أصلا. وإنما يختار الإنسان الحضارة لأنه معتمد عليها ومحتاج إليها. ولكون الإنسان معتمدا على الحضارة؛ لذا تصبح الحضارة بالنسبة له "طبيعة" (ثانية). فالحيوان يتواءم مع بيئة تتناسب مع نوعه عن طريق استخدام غرائزه. أما الإنسان، والذي تعوزه مثل هذه الغرائز، فلا يجد أمامه كبديل عنها إلا الحضارة باعتبارها عالم رمزى للمعانى ليتواءم معها. ويقوم هذا العالم الرمزى للمعاني، بتعبير آخر: الحضارة، بنقل العالم للإنسان بصورة رمزية، وتجعله (العالم) بالتالى مهيأ للسكنى بالنسبة للإنسان. فليس هناك خيار آخر أمام الإنسان سوى اعتماده على الحضارة. فالإنسان إذن لا يخلع ثوب الهمجية، وإنما هو يحاول أن يعوض نقصه. فهو يتعلم بهذا علام هو معتمد، وإلى أى شيء هو محتاج، ويتعرف أيضا فى شكل هذا الاعتماد، وفى صورة هذا الاحتياج على ما هو كامن فى داخله من طاقات.

على أية حال ، تميل الحضارات فى الغالب - حسب مفهومها الخاص - إلى تصوير هدفها وتأثيرها على الإنسان ليس على أنه سداد نقص عند الإنسان، وإنما على أنه تغلب على حالة من "الهمجية الإيجابية" عند الإنسان. فالحضارات تعيش على

(١٠) كلمة "بترارك - Petrarc" هى: "humanitatem induere feritatem deponere ".

"خرافات الفوضى" – كما يقول ج. بلندير ١٩٨٨ – بمعنى أن الحضارات تتحدث دائما عن وجود حالات من الفوضى والهمجية سابقة لها، أو على الجانب الآخر منها. فهي تتغذى على هذه الافتراضات والأوهام، تتحدث عنها وتعيش على تصورها. فالحضارة ينظر إليها على أنها تغلب على حالة "طبيعية" ("الطبيعية" نقيض "الحضارة")، وعلى أنها قلب لهذه الحالة (بدلا من "الطبيعة" التى ترتسم فى الأذهان على أنها مرادف للهمجية تدخل "الحضارة" على أنها "الطبيعة الثانية" للإنسان)، وفى حالة "الطبيعة" هذه – هكذا حسب تصور الحضارة لنفسها – يبدو الإنسان على أنه "ذئب الإنسان"، ويسود حق الأقوى (أى تنتشر فوضى الحرمان من الحقوق)، ويكون كل إنسان مساقا لغرائزه بلا أدنى قيود، وفريسة لقسوة اللحظة بلا هوادة. والتواؤم أو التكيف مع الحضارة يعني – حسب مفهومها أيضا – البعد عن "الطبيعة". فتواؤم الإنسان مع "عالم المعانى الرمزى" للحضارة بكل أوامره ونواهيه، بكل أعرافه وقيمه ومؤسساته، بكل قواعده ومعانيه يعنى ضمنا بعد الإنسان فى اتجاهين: البعد فى اتجاه الداخل، داخل الإنسان، والبعد فى اتجاه الخارج، خارج الإنسان، بتعبير آخر: البعد والتباعد عن "العالم" من جانب وعن "الذات" (ذات الإنسان) من جانب آخر. فالإنسان بتواؤمه وتكيفه مع مؤسسات الحضارة "يتباعد" عن ارتباطه وتعلقه المباشر المتمثل فى الخضوع لإشباع غرائزه، ويكتسب من خلال مثل هذه الزحزحة "الفراغ المطلوب للتدبر والتأمل" الذى من خلاله وحده يستطيع الإنسان أن "يتصرف" من واقع قراره الحر، وبالتالى يستطيع أيضا أن يكوِّن هويته الخاصة به، حيث يكون الإنسان عندئذ "متحررا". وقد كتب "أ. فاربينج" فى مقدمة كتابه "علم الذاكرة" (قارن: جومبريش ١٩٨٤ ، ٣٨٢) فى هذا الصدد يقول: "إن الخلق المتعمد والمدرَك للمسافة بين الإنسان من جانب، والعالم الخارجي من جانب آخر يعتبر من وجهة نظرنا الفعل الأساسى فى اتجاه تكوين الحضارة الإنسانية". فهذه المسافة التى يخلقها الإنسان بوعى وبإدراك بينه وبين العالم الخارجي هى أساس كل عمل حضارى، وأساس نشأة كل حضارة، وأساس ارتقاء الإنسان لحضارة بعينها. والحضارة تقوم بدورها بجعل هذه المسافة "رسمية"؛ أى تضفى عليها صفة "المؤسسية" الحضارية. فهذه المسافة تمنح الألفة والتمكن وتولد الثقة عند الإنسان: الثقة بالنفس والثقة بالعالم والثقة الاجتماعية،

و"تخفف" بهذه الطريقة من وطأة الإغراق فى المغريات، والوقوع فريسة للانفعالات ومن ضغوط اتخاذ القرار وفقدان الثقة، وتخلق من خلال هذا كله "الفراغ" المطلوب للحرية ومجال الإرادة الإنسانية الذى يعتبر من السمات الأساسية للوجود البشرى(١١).

هذا "الفراغ" أو "مجال الإرادة" الذى يحدثه تكيف الإنسان مع حضارة بعينها هو الشرط الأولى لتكوين "الهوية الشخصية" و"الهوية الفردية" عند الإنسان. فهو – أى الفراغ أو المجال الإرادى – يمكّن الإنسان من الاشتراك فى عمليات التفاعل، والاتصال الاجتماعى مع المجموعة التى يعيش فى داخلها. وحسب تعبير عالم الحضارات الشهير "هيلموت بليسنر – H. plessner : يمكّن هذا الفراغ أيضا من "تبادل الرؤى وانعكاسية التصورات، التى تعد الأساس لتكوين أية هوية، كما يمكّن من ممارسة حرية التصرف التى تمثل القاعدة لكل إدراك للذات ومعرفة بها. ولكن قدرة الإنسان على التصرف لا تتطلب حرية اتخاذ القرار فحسب، بل تستدعى أيضا احتواء الإنسان، ووضعه داخل أفق معين للمعانى. إنه هذا الأفق الذى يصنع – من خلال وحدته، ومن خلال اشتراك أفراد المجموعة فيه – مغزى وفائدة التصرف، واللذان ينشآن بدورهما عن طريق تداخل أفراد المجموعة مع بعضها البعض – بتعبير آخر: أفق المعانى المذكور هذا، والذى يشترك فيه جميع أفراد المجموعة هو الذى يمكن من حدوث عملية التفاعل بين الأفراد بعضهم البعض.

وليس "أفق المعانى" هذا – الذى يجمع فى داخله –كما قلنا– جميع خيوط التصرف المشترك، والمعايشة المشتركة للمجموعة – هو الأساس فى تكوين "الهوية الفردية"، "وعى الأنا" فحسب، بل يعتبر أيضا الأساس فى تكوين "الهوية الجماعية"، "وعى الـ نحن". مع الفارق هنا، وهو أن الأمر يحتاج إلى خطوة إدراكية أخرى يجب أن تقوم بها المجموعة لكى تكون هويتها الجماعية، هنا لا بد من وجود "مسافة" أيضا، لابد من

(١١) حول هذا الأمر قارن: "ن. لومان – Niklas Luhmann" ١٩٧٢ . قارن أيضا المصطلح اليونانى "pistis"، والذى يفهمه "كريستوف ماير – Chr. Meier" – على سبيل المثال – على أنه "هو التداخل والتطابق البديهى بين التوقع وتحقيق هذا التوقع" (فى: "ماركوارت/شتيرلى – Stierle –Marquard" ١٩٧٩، ص ٣٧٥ ، مع التنويه إلى مقال "ب. شبان – P. Sphan": "الطبقة الوسطى ونشأة طبقة البوليس 'Polis' فى المجتمع اليونانى القديم).

حدوث "تباعد" آخر؛ لكي تتكون "الهوية الجماعية"، ولكي يتبلور "وعي ال نحن" – تماما مثل تلك "المسافة" التي يجب أن تفصل بين الإنسان ، وبين العالم الخارجي، والتي تؤدي به إلى تكوين هويته الفردية(١٢)؛ إذ طالما أن عالم المعاني الرمزي الذي تسكنه مجموعة ما يظهر لهذه المجموعة في بديهية مطلقة لا تسمح حتى بتصور وجود بدائل لهذا العالم، وتفهمه المجموعة من جانبها "بمركزية فكرية" ساذجة، تختزل فيها كل العوالم والبدائل الأخرى في هذا "العالم الواحد"، وتجعل من هذا العالم الواحد النظام الأوحد للبشرية وللعالم أجمع، طالما أن الأمر هكذا، فمن الصعب أن يرتبط بمثل هذا العالم وعي "بهوية جماعية" ما. ومثال هذه النظرة الأحادية هو أن الإنسان في مثل هذا التصور سوف يقول: أنا أتصرف هكذا، ولا أتصرف بشكل آخر؛ لأن "البشر" – سوف يقول "البشر"، "كل الناس" – وليس "لأننا" – نحن الذين لا نتعدى سوى أن نمثّل مجموعة واحدة من المجموعات البشرية المتعددة – نتصرف هكذا، ولا نتصرف خلاف ذلك. هذه هي النظرة الأحادية للحضارة، والتي يجب أن نتخلص منها، وأن "نبعد" عنها؛ لكي نتمكن من بناء "الهوية الجماعية"(١٣).

(١٢) المطلوب هنا هو "مسافة" أو نوع من "التباعد" من الدرجة الثانية، على عكس "التباعد" أو "المسافة" من الدرجة الأولى التي تفصل بين الإنسان، وبين العالم الخارجي، والتي يستطيع الإنسان من خلالها أن يكتسب "حرية الإرادة" و"يتزحزح" عن تبعيته للعالم ؛ وبالتالي يستطيع بحرية أن يكوّن هويته الفردية من خلال التفاعل الاجتماعي. أما المطلوب هنا، وهو "تباعد الدرجة الثانية"، فالمقصود به ليس فقط "البعد والمسافة" اتجاه العالم – كما في الحالة الأولى، وإنما أيضا "البعد والمسافة" اتجاه عالم المعاني الرمزي الخاص بالمجموعة والمميز لها. وهو "العالم" نفسه الذي أحدث "التباعد" الأولي (تباعد الإنسان عن العالم؛ لكي يدخل أساسا في محيط الحضارة، ويستطيع أن يكون هويته الفردية)، فنحن هنا أمام نوعين من التباعد: الأولى أو الأساسي (تباعد الإنسان عن العالم باتجاه الدخول في عالم المعاني الرمزي للحضارة – تباعد تكوين الهوية الفردية) والتباعد الثاني أو الثانوي (تباعد المجموعة عن عالم المعاني الرمزي للحضارة؛ أي نسبية الحضارة، ونظر المجموعة إلى نفسها من الداخل – وهذا التباعد يولد الهوية الجماعية عند هذه المجموعة، "تنسيب" النظرة الحضارية). لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع طالع: "كر. ماير"، مرجع سبق ذكره، ص٣٧٣ وما بعدها. واتساقا مع هذه الأفكار يرى "ماير" أن الأزمة التي حدثت في اليونان في القرن السابع والسادس قبل الميلاد كانت أزمة ثقة، أدت إلى "خلق مسافة بين اليونانيين من جانب، والنظام القائم من جانب آخر".

(١٣) يتحدث "يورجين هابرماس – J. Habermas" في نظرية الهوية الخاصة به عن "الهوية التقليدية" – وهي الـهوية التي تتكون عن طريق "خلق المسافة" وعن طريق "تباعد" الإنسان؛ إما عن العالم الخارجي، =

ولسوف نحاول فيما يلى من تفصيل أن نكشف اللثام عن بعض الظروف المميزة التى تبين أن مثل هذه الآفاق المعنوية (آفاق المعانى الحضارية التى يكوِّن فيها الإنسان الفرد "هويته") فى أجزاء رئيسية منها تكون انعكاسية التكوين، بمعنى أنها تنشأ عن طريق انعكاسها، وتداولها داخل المجموعة، وأنها يمكن بهذا أن تكون "موضوعا" للتناول والبحث، وأنها بالتالى موجودة وجودا صريحا، لا وجودا ضمنيا، وأنها بهذا تعتبر أيضا تعبيرا رمزيا لوجود "هوية جماعية"، لوجود هوية ال "نحن". فهذه الآفاق المعنوية ليست بديهية الوجود بحيث لا تثير أى تساؤل بالنسبة لأفراد المجموعة.

٣ - الهوية، الاتصال الاجتماعى، الحضارة

إذا حاولنا الاقتراب من مشكلة الهوية من مدخل آخر، هذه المرة من زاوية الاتصال الاجتماعي، فعلينا أن ننطلق مرة ثانية من بعض الحقائق الأساسية والجوهرية جدا المتعلقة بقضية كون الإنسان إنسانا. لقد عرَّف أرسطو الإنسان على أنه هو "الحيوان الاجتماعى السياسى" (بكلمات "أرسطو: zoon politikon") أى أن الإنسان - حسب تعريفه - هو الحيوان الاجتماعى الذى يعيش فى أنظمة سياسية، فى جماعات ومجموعات، فالإنسان خلق بطبعه ميالا للعيش فى جماعة. وقد أكدت أبحاث

=
المجتمع - وهذا "التباعد" هو الذى يخلق "الفراغ" أو "المساحة الخالية" التى يستطيع الإنسان الفرد فيها أن يتحرك بحرية وإرادة، وأن يصدر أحكامه ويصدر قراراته بحرية وأن "يتفاعل" مع المجموعة ويكون هويته - أو عن "العالم الرمزى للمعانى": أى الحضارة - وهذا "التباعد" هو الذى يؤدى لتكوين الهوية الجماعية عن طريق "أخذ مسافة" من الحضارة الخاصة والنظر إليها من "بعد" ووضعها فى صورة "النسبية"، وليس صورة الإطلاق. كما يتحدث "هابرماس" أيضا عن "الهوية ما بعد التقليدية". وبناء على هذا التقسيم فإن كلا نوعى "الهوية" اللذين تحدثنا عنهما هنا يمكن وضعهما فى خانة "الهوية التقليدية" - حسب مصطلحات "هابرماس". أما "الهوية ما بعد التقليدية" فيمكن اعتبارها - فى مقابل ما نذكر - أنها تمثل تصرفا يتم حسب قوانين العقل العامة. ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن الربط بين هذا التصرف العقلانى من جانب وبين مصطلح "الهوية" من جانب آخر، هل من علاقة بين العقل من جانب والهوية من جانب آخر؟ الإجابة على هذا السؤال تبقى - على أية حال - غير واضحة، ويبدو أن الهويات الجماعية تحمل فى ثناياها دائما عنصرا أو مسحة من اللاعقلانية. للمزيد طالع: "يورجين هابرماس" ١٩٧٦م .

علم السلوك هذا التعريف: فغريزة الإنسان لبناء المجموعات تعتبر من المقومات الأساسية للوجود الإنساني على الإطلاق، كما أن المواقف والتصرفات المؤدية لتكوين المجموعات تعتبر من السلوكيات الأساسية للإنسان (قارن: أيبل-أيبسفيلد)، ولكن هذه الغريزة الاجتماعية يشترك فيها الإنسان مع حيوانات أخرى. فهناك حيوانات أخرى تعيش في مجموعات، في قطعان، وحتى في "ممالك"؛ مثل الذئاب والنحل. غير أن الإنسان يتميز عن كل الكائنات الأخرى التي تكوّن مجموعات - حسب تعريف "أرسطو" - بأنه هو الكائن الوحيد الذي يستخدم اللغة. فالإنسان إذن هو "الحيوان الذي يمتلك لغة" - بكلمات "أرسطو" "zoon logon echon"، وكلا التعريفين السابقين (الإنسان "ككائن اجتماعي سياسي"، و"الإنسان كحيوان يمتلك اللغة") يتصل كل منهما بالآخر: فاللغة هي أرقى عضو وأفضل وسيلة لتكوين المجموعات؛ فهي تجعل أشكال الاتصال التي ينبني عليها وجود المجموعات البشرية ممكنة.

أ) الصور الرمزية للهوية

إن الوعي بالانتماء الاجتماعي الذي أطلقنا عليه مصطلح "الهوية الجماعية" يعتمد على مشاركة الإنسان الفرد في معرفة "مشتركة"، وفي ذاكرة "مشتركة" أيضا، تمثّل ذاكرة المجموعة ككل. هذه المعرفة "المشتركة" وتلك الذاكرة يتم نقلهما وتبادلهما بين أفراد المجموعة عن طريق التحدث بلغة مشتركة، أو بتعبير أشمل: عن طريق استخدام نظام إشارات مشترك[١٤] ؛ لأن وسائل التعبير لا تقتصر على الكلمات والجمل والنصوص، بل تشمل أيضا الشعائر والرقصات والنقوش والزخارف والأزياء الشعبية

(١٤) من المعروف أن اللغة في علم "السيميوطيقا" ما هي إلا نظام معقد من الإشارات التي يتفاهم من خلالها البشر، فاللغة ما هي إلا رموز وإشارات للأشياء الموجودة في العالم الخارجي من جانب، وللمعاني أو التصورات الموجودة في الرأس من جانب أخر. فاللغة وسيلة واحدة من وسائل التعبير الكثيرة، والتي يمكن أن تكون إشارات أو علامات أو رسومات أو حتى أماكن جغرافية بأكملها. والفارق هو أن اللغة ربما تكون من أكثر الوسائل التعبيرية وضوحا واستخداما عن غيرها. وبهذه النظرة تكون الحضارة -أية حضارة- ما هي إلا عالم معقد أيضا من الرموز والإشارات. فالحضارة في حد ذاتها ليست "ثابتة" من الثوابت، وإنما هي نظام من الرموز والإشارات لمعاني وتراكيب قيمية معينة. وهذا يمكن من النظرة النسبية التجريدية للحضارة. ويوجد
=

والوشوم والأكل والشرب والتماثيل والصور والمناظر الطبيعية وعلامات الطرق والحدود. كل هذه الأشياء يمكن أن تتحول إلى "إشارة" تكون "كودا" أو "شفرة" لوحدة واشتراك المجموعة. فليست الوسيلة التعبيرية فى حد ذاتها هى الفيصل ، بل الأساس هنا هو وظيفة الرمز الحضارية، وتركيب الإشارة نفسها. المهم هنا هو المعنى الحضارى الذى يؤديه هذا الرمز، وكيفية تركيب الإشارة من الوجهة الحضارية ؛ لذا نريد أن نسمى هذا المركب، أو هذه الكتلة المتمثلة فى كم الوحدة، أو المشاركة هذه بين أفراد المجموعة والمنقولة بشكل رمزى، نريد أن نسمى هذا ب"الحضارة"، أو بتعبير أدق نريد أن نسميه ب"التكوين الحضارى". فوجود "هوية جماعية" له ما يقابله على الناحية الأخرى من "تكوين حضارى" مناسب، يؤسس لهذه الهوية ويقوم – وهذا هو الأهم – بإعادة مونتاجها من جديد؛ أى: بإعادة إنتاجها مرة أخرى. "فالتكوين الحضارى" هو إذن الوسيلة، أو الأداة التى من خلالها يتم بناء "الهوية الجماعية"، ويمكن الاحتفاظ بها على مر الأجيال.

وبسبب تأسيسها وتعريفها الرمزى – وليس البيولوجى – فإن تكوينات المجموعات البشرية تكون دائما ذات تنوع كبير، فالإنسان ليس قادرا على أن يعيش فى "جماعات" ذات أحجام مختلفة فحسب – بداية من القبيلة أو السلالة التى تضم بضعة مئات إلى ألف فرد، وانتهاء بالدولة التى تشمل الملايين، بل المليارات من البشر – بل يستطيع الإنسان فى الوقت نفسه أن يكون عضوا فى تجمعات بشرية مختلفة، ابتداء بالعائلة والحزب والمجموعة الوظيفية ... إلخ، وانتهاء بالانتماء لدين معين ولأمة معينة. وطبقا

=
اليوم فرع خاص متطور جدا من فروع علم "السميوطيقا" يعرف باسم "سيميوطيقا الحضارات"، يبحث فى الحضارات من ناحية كونها نظما للإشارات ومن ناحية كونها رموزا سميوطيقية. للمزيد حول هذه الدراسات، قارن أعداد مجلة: Zeitschrift fuer Semiotik, Stauffenburg Verlag, Tuebingen وتحتوى هذه المجلة على دراسات قيمة فى مجال "السيميوطيقا" بصفة عامة و"سيميوطيقا الحضارات" بصفة خاصة (طالع أعداد الأعوام ١٩٩٠ – ١٩٩٨)، كما توجد دراسات متفرقة أخرى، قارن مثلا: Koch, Walter A.(ed.): Auch: derselbe: Aspekte .Evolutionaere Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag,Bochum, einer Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag,1990 . والدراسات فى هذا المجال أوسع من أن يشملها حصر فى هامش كهذا. (المترجم)

لهذا فإن التكوينات الحضارية ذات تنوع كبير ، وهى أيضا - قبل كل شىء - متعددة الأشكال، أو ذات أنظمة متعددة. ففى داخل الحضارة الواحدة - على اعتبار أن الحضارة هى التكوين الأكبر، أو الصورة الكبرى التى تستوعب كل التكوينات الحضارية المصغرة - يوجد كم كبير من التكوينات الحضارية التحتية. وكل هذه الصور المصغرة تندرج تحت سقف التكوين الحضارى الأكبر، وهو ما نسميه بالحضارة نفسها. وما يمكن أن يحدث هنا هو أن التكوين الحضارى لمجتمع قبلى مثلا من الجائز أن يكون أقل تعددية فى الشكل؛ أى: من الممكن أن يكون أكثر وحدة فى الشكل عن التكوين الحضارى الخاص مثلا بحضارة كتابية لمجتمع "ما بعد التقليدية" (posttradi-tionell) ، وكلما زادت الحضارة تعقيدا؛ أى كلما أصبحت الحضارة أكثر ثراء بالتكوينات الحضارية التحتية، أو بالأنظمة التحتية، كلما أصبح وجود وظائف ومؤسسات للترجمة الداخلية، وللتفاهم بين نظم الحضارة المختلفة أكثر ضرورة.

ب) دوران وتداول المعنى الحضارى

الحضارة يمكن تعريفها بأنها تشبه جهاز المناعة فى الإنسان، أو بأنها تمثل نظام الهوية بالنسبة للمجموعة الذى تتكيف معه وتذوب فيه. ونريد الآن أن نسأل عن الطرق التى تؤدى بها الحضارة وظائفها. وهنا أيضا نجد أنفسنا أمام تشابه مدهش وتوازٍ غريب مع جهاز المناعة البيولوجى عند الإنسان: إذ لا يمكن وصف وظيفة الجهاز المناعى، وحتى الحضارى منه، بمصطلح أنسب من مصطلح "التداول" أو "الدوران". فتماما كما أن الأداء الجماعى، والتوافق بين الخلايا الثابتة والخلايا المتحركة فى جسم الإنسان ينشآن الهوية الجسدية للإنسان، ويحفظانها (بالمفهوم الحضارى: يعيدان إنتاجها من جديد) أو بتعبير آخر: كما أن الأداء الجماعى والتوافق داخل جسم الإنسان ينتجان التكامل العضوى والاتساق داخل الإنسان عن طريق الإنشاء المستمر للعديد من الاتصالات بين الخلايا بعضها البعض، فإنه يتم أيضا تكوين "الهوية الاجتماعية" وإعادة إنتاجها من جديد عن طريق التفاعل الاجتماعى، والإنشاء المستمر للعديد من الاتصالات داخل المجموعة. والشىء الذى يتم تبادله وتداوله بين أفراد

المجموعة عن طريق مثل هذا التفاعل الاجتماعي، وتلك الاتصالات المستمرة هي المعنى الحضاري المشفر، والمنطوق به في اللغة المشتركة والمعرفة المشتركة والذكرى المشتركة للمجموعة. فالمعنى الحضاري المشفر يمثل الخزين أو الرصيد من القيم والتجارب والتوقعات والتفسيرات المشتركة، الذي يكون "عالم المعاني الرمزي"، أو "صورة العالم" بالنسبة لمجتمع ما.

فمن خلال تداول المعنى المشترك بين أفراد المجموعة ينشأ ما يسمى "بالمعنى العام" أو "بالمصلحة العامة" لهذه المجموعة. فيتكون لدى كل فرد من أفراد المجموعة علم أو معرفة بأولوية الكل، بالمصلحة العامة للمجموعة، بأحقية المعنى الحضاري العام للمجموعة قبل أي معاني فردية أخرى. وبهذا ينشأ إدراك لدى كل فرد بأن الكل مقدَّم على الجزء، وبأن مصلحة المجموعة تأتي أولا، وأن الرغبات والغرائز والأهداف الخاصة بالفرد يجب أن تخضع لمصلحة الكل؛ ولهذا يعتبر "الجشع"، والثراء، والزيادة على حساب الآخرين، في كثير من التعاليم الأخلاقية للحضارات - مثل الحضارة المصرية القديمة، وأيضا في تعاليم كل الحضارات الأصيلة - من أكثر السيئات مقتا. وحتى هذا المثال أيضا (مثال الجشع) له ما يقابله في علم الميكروبيولوجيا من تشابه وتواز مدهش حقا: فالإنسان "الجشع" يعتبر بشكل ما "خلية سرطان" المجتمع. وقد وقعت يدي بمحض الصدفة على أحد التقارير حول أحدث ما وصل إليه العلم في مجال بحوث السرطان، يتضمن الاقتباس التالي: "من المألوف أن كل خلية من خلايا الجسم تخضع بحزم لمصالح الكائن الحي ككل. ولا تستطيع أية خلية من خلايا الجسم أن تفلت من هذا النظام الصارم بسهولة، وتقوم بأنشطة خاصة بها بعيدا عن نظام المراقبة العام للجسم؛ إذ إن هناك شبكة كاملة من الرقابة تهتم بأن تجعل كل خلية تعيش في توافق ووئام مع بقية أجزاء الكائن الحي"(١٥)، هذه الشبكة من نظم الرقابة لها أيضا ما يشبهها في المجتمع، وتعني أيضا بأن تجعل "المصلحة العامة" للمجموعة، "المعنى العام" الذي تتداوله المجموعة، يسود فوق "المصلحة الخاصة" للفرد، فوق طموحات الفرد ومزاجه الخاص.

---

(١٥) "باربارا هوبوم - Barbara Hobom": "سرطان الأمعاء - نهاية تغير مرحلي في الوراثة"، ظهر في: جريدة الفرانكفورتر ألجمينه بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٠م .

فعلى مستوى المجتمعات البسيطة والتجمعات البشرية التى تعيش "وجها إلى وجه" يكون الحديث والتخاطب بين أفراد المجموعة بعضها البعض هو أهم الصيغ التى يتم بها تداول هذا "المعنى الاجتماعى". فالتراكيب الاجتماعية هنا تكون واضحة وغير معقدة؛ ولذا يتم تداول هذا "المعنى العام" للمجموعة باستخدام وسيلة اللغة. فاللغة هى من أعرق وأكثر الوسائل شيوعا لنسج تراكيب الواقع الاجتماعية[١٦] فمن خلال الحديث والكلام يتم إنشاء عالم اجتماعى، ويمكن أيضا من خلال الكلام والتخاطب الاحتفاظ بهذا العالم وبقاؤه على قيد الحياة[١٧]، حتى أن الإنسان يجوز أن يتصور أن

(١٦) من المعروف أن هناك جدلا فلسفيا أدبيا كبيراً، يحتدم الآن فى كثير من الأندية الفكرية الأوروبية حول قضية "الواقع – die Wirklichkeit" ووجوده، ويدور هذا الجدل بصفة خاصة فى أروقة المدرسة "البنيوية، وما بعد البنيوية" والمدرسة "التركيبية"، وتيار هذا الجدل يأتى أساسا من مدرسة "باريس" (جاك دريدا وميشيل فوكو ويوليا كريستيفا وجين فرانسوا لوتارد)، ولكنه يعود أيضا بمفاهيمه إلى فلاسفة من أمثال "نيتشه" وعلماء اجتماع من أمثال "كلود ليفى-شتراوس"، وسرعان ما شمل الآن كل التيارات الفكرية المتمثلة فى برنامج "الحداثة وما بعد الحداثة"، والفكر "السيميوطيقى" اللغوى والحضارى. وتتلخص فكرة هذا الجدل فى أن "الواقع" – فى حد ذاته، كثابتة من الثوابت – ليس موجودا، وأن عصر فكر "الثوابت" قد انتهى، منذ كسر "نيتشه" كل القوالب، والأفكار الفلسفية السابقة. فلا يوجد شىء اسمه "واقع"، "الواقع" هو خرافة، خيال ووهم. وإن ما نراه نحن أمامنا فى العالم الخارجى ما هو إلا تركيب اجتماعى، ما هو إلا نسيج من لغة وتصورات ومعان مشفرة فى هذه الرموز الكثيرة التى تحيط بنا، والتى كان من الممكن أن تكون غير هذا، لولا أن البشر اصطلحوا عليها فى فترة تاريخية معينة؛ ولذا نرى أن كل فترة تاريخية لها رموزها الخاصة، ولها أيضا شفراتها الخاصة التى تجمع فيها تراكيبها الاجتماعية و"الواقعية" والحضارية – وهى بدورها فى حقيقة الأمر مجرد اصطلاح. لكل فترة "الواقع" الخاص بها، بل لكل إنسان "الواقع" الخاص به – حسب النظرة "الإبستمولوجية" المعرفية لكل إنسان. "فالواقع" كما قلنا وبالتالى الحضارة أيضا ، ما هما فى واقع الأمر إلا تراكيب اجتماعية ونسج اصطلاحى كبير يعيش فيه الإنسان. بهذا التصور يتهاوى التفريق المألوف الذى أسست له فلسفة عصر "التنوير" فى القرن الثامن عشر بين "الخيال" و"الواقع". فأين "الخيال" وأين "الواقع" عندئذ؟، طالما أن الإنسان يعيش فى تراكيب اجتماعية دائمة، وفى "مونتاجات" وتأليفات مستمرة "للواقع"، فى "إعادة إخراج" دائم للواقع وفى نصوص حضارية لا متناهية. فالإنسان – كما يقول "هابرماس" – "أسير كل هذه الأنسجة" التى لايستطيع الفكاك منها. ولا تخفى خطورة هذه النظرة بالنسبة لعلم الأدب ولعلم الحضارة بصفة خاصة. فمدرسة "ما بعد البنيوية – Poststrukturalismus" غيرت موضع كل إنتاج أدبى، وجعلت من الضرورى إعادة الحساب فيما يتعلق بكل المعالجات الأدبية السابقة، وفرضت تحديا كبيرا على علم الأدب الحديث. حول هذه القضايا جميعا انظر كتابنا: "فكر الحداثة وما بعد الحداثة. قضية الواقع ووجود الإنسان. دراسة فى علم الأدب" (تحت الطبع) (المترجم).

(١٧) حول هذه النظرية الخاصة "بالتركيب أو بالمنتاج الاجتماعى" باستخدام وسيلة اللغة (نشأة أو تركيب "الواقع" باستخدام اللغة) والتى تعود فى أصلها إلى أفكار "فيتجنشتاين – Wittgenstein"، وأيضا إلى "ألفريد شوتس – Alfred Schuetz" قارن: "ى. شوتتر – J. Schotter" ١٩٩٠ الذى يورد المزيد من المصادر حول هذه القضية.

هذا العالم حقيقي. غير أن وسائل التداول الاجتماعي "للمعنى الحضاري" المؤسس للمجموعة لا تقتصر فقط على اللغة. بل إن أكثر وسائل التدوال والربط الاجتماعي وتكوين الهوية أصالة وأعظمها أثرا هي في مجالي الاقتصاد وصلات القرابة. وقد قام "م. ماوس" (١٩٦٦) ببحث الأهمية الاتصالية لتبادل البضائع داخل التجمعات البشرية، ثم جاء "م. زالينس" (١٩٧٢) وبنى على أفكار سابقه، وواصل أبحاثه في هذا المجال. وقد توصل كلاهما إلى أن عملية تبادل البضائع داخل التجمعات البشرية - كوسيلة من وسائل التداول والربط الاجتماعي - تربط بدورها الإنسان الفرد داخل نظام من العلاقات الاجتماعية والتبعيات والمراعات المتبادلة من قبل جميع الأطراف والمسئوليات الجماعية. كما كشف "كلود ليفي - شتراوس" (١٩٤٨) عن الأهمية الحضارية والاجتماعية لنظم القرابة، وقواعد الزواج داخل الجماعات البشرية. واعتبر "ليفي-شتراوس" تحريم المعاشرة الجنسية لذوي القربى مكسبا حضاريا مركزيا. ففي هذا التحريم نقرأ أيضا نوعا من إحباط محاولة الاكتفاء الذاتي داخل مجال ضيق، والاقتصار على قضاء الغريزة الجنسية داخل إطار ضيق، ونقرأ فيه أيضا محاولة فرض تحالفات أشمل وتبعيات وعلاقات متبادلة على إطار أوسع خلف إطار العائلة الضيق من أجل إنتاج هويات المجموعات البشرية؛ أي من أجل بناء وتأصيل الهوية الحضارية الاجتماعية للمجموعة. وهكذا نرى أن "المعنى العام" الذي يتداول داخل المجموعة، وأن "المصلحة العامة" للمجموعة، يتم تطبيقهما في الوقت نفسه على أرض الواقع أيضا.

إن المعرفة الحافظة لهوية المجموعة، والتي نجملها هنا في مصطلح "المعنى العام" أو "المصلحة العامة" للمجموعة، هذه المعرفة تشمل إطارين أو قطبين مختلفين عن بعضهما البعض اختلافا كبيرا. ويمكن أن نجمل هذين القطبين في المصطلحين التاليين: نريد أن نطلق على الأول منهما مصطلح "الحكمة"، وعلى الثاني مصطلح "الأسطورة". وسوف أشرح فيما يلي ما أعنيه بهذين المصطلحين. فعلى مستوى الصور والأنماط البسيطة نجد أن المصطلح الأول ("الحكمة") يناسبه في اللغة "المثل"، والمصطلح الثاني ("الأسطورة") يناسبه في اللغة أيضا "الحكاية أو القصة". فمعروف أن "الأمثال" تتعلق بصفة خاصة "بالمعنى العام" للمجموعة باعتباره يمثل "الذوق العام"

لها (Commen Sense)[١٨]، وهدفها الأساسي هو ممارسة التضامن داخل المجموعة، وتطبيقه على أرض الواقع، حتى - كما يقول الاقتباس الذى أوردناه أعلى - "تكون كل خلية فى توافق ووئام مع بقية أجزاء الكائن الحي". فالموضوع هنا يتعلق بقيم وبأعراف، بقواعد إنجاح التعايش اليومى بين أفراد المجموعة، بأساسيات وبديهيات السلوك الاتصالى داخل المجموعة. ونريد أن نجمل هذه الوظائف جميعها فى مصطلح "التقعيديات أو المعياريات". فالنصوص "المعيارية" أو "التقعيدية" تجيب على السؤال: "ماذا ينبغى لنا أن نفعل؟". فهذه النصوص تساعد فى إصدار الأحكام، وتكوين الآراء وفى الاهتداء إلى الصواب، والوصول إلى جادة الحق، وفى اتخاذ القرارات. فهى تنقل لنا المعرفة التى تساعدنا فى الاهتداء إلى الوجهة السليمة، وترشدنا الطريق إلى التصرف السليم. "طريق الحياة" - هذه الكلمة تعتبر من أكثر الاستعارات انتشارا فى اللغة المصرية القديمة "لأدب الإرشاد"، وكلمة "تاو" الصينية، والتى تعنى "طريق"، تشير أيضا إلى الاتجاه، نفسه والمصطلح العبرانى "حلقاة"[١٩] والذى يمثل مبدأ التفسير "التقعيدى" للكتاب المقدس والممارسة الأصولية الدينية، مشتق من الفعل "حلق" بمعنى "ذهب أو دار"[٢٠] . فنرى هنا فى كل هذه الأمثلة أن الأمر يدور فى مجمله حول "تقعيديات" أو "معياريات"، وحول أساسيات وبديهيات، وحول أصول وقواعد، وأيضا حول تداول ودوران هذه المعانى داخل المجموعة، وكلمة "حلقة" والفعل "ذهب" أو "دار" يفيدان هذا المعنى.

أما الوظائف الأخرى للمعرفة الحافظة لهوية المجموعة (جانب "الأسطورة") فنريد أن نجملها فى مصطلح "التشكيليات" أو "التكوينيات". فالنصوص "التشكيلية" أو "التكوينية" -

(١٨) للاستزادة انظر: "كليفورد جيرتس - Cleford Geertz" ١٩٨٣، وأيضا مقالات كل من "ب. لانج - B. Lang" و "ت. سوندرماير - Th. Sundermeier" فى: "أ. أسمن"، ١٩٩١ .

(١٩) "الحلقاه - Halakha" هى النصوص "التقعيدية"، نصوص الشريعة عند اليهود، على العكس من "الهجداه - Haggadah" التى تشتمل على الأدب الوعظى الإرشادى، التى تعنى بالجانب السلوكى التربوى. "فالحلقاه" هى نصوص الشريعة، و"الهجداه" هى النصوص الإرشادية. (المترجم)

(٢٠) وقد استطاع عالم الأشوريات "ت. أبوش - T. Abush" أن يثبت وجود "ظواهر مماثلة لمصطلح الحلقاة فى الحضارة البابلية" فى المؤتمر السنوى للجمعية الأشورية الذى عقد فى العام ١٩٧٧ فى مدينة بوسطن. قارن أيضا: "م. فيشبانه - M. Fishbane" ١٩٨٦ ، ص ٩١ : ٢٨٠ .

على سبيل المثال أساطير القبائل القديمة، أو ملاحم الأبطال أو كتب الأنساب – تجيب على السؤال: "من نحن؟". فهي تساعد في تعريف الذات، وفي إدراك الهوية، وتنقل لنا معرفة حافظة للهوية، وتشجع على السلوك الجماعي عن طريق رواية القصص والحكايات التي "يسكن" فيها أفراد المجموعة معًا ، والتي تمثل أساس وجودها وماضيها[٢١]. وقد أجملنا في موضع سابق من هذا الكتاب الإشارات والدوافع التي تنطلق من مثل هذه الحكايات المؤسسة والمؤصلة حضاريا في مصطلح "الديناميكية الأسطورية"[٢٢].

جـ) التراث: الاتصال الاحتفالي والإجماع الحضاري القائم على الطقس

العلاقة بين الأساطير والهوية علاقة واضحة وظاهرة. فالأساطير تجيبنا على السؤال: من نكون، ومن أين أتينا، وأين موقعنا في الكون، وهي تحفظ لنا الموروثات المقدسة التي تؤسس عليها مجموعة ما وعيها وإدراكها بوحدتها وخصوصيتها؟ (ر. شوت ١٩٦٨). "الحكمة" ("التقعيدية" أو "المعيارية") – انظر أعلى – تضع وتؤسس لصور الحياة (كالعادات والتقاليد)، أما "الأسطورة" ("التشكيلية" أو "التكوينية") فهي – على العكس من ذلك – تضع وتؤسس لتفسيرات الحياة. ولكن الفرق الحاسم بين "الحكمة" و"الأسطورة" يظهر بوضوح عندما نتأمل صور تداول كل منهما داخل المجموعة: "فالحكمة" يتم تداولها داخل المجموعة في أشكال الاتصال اليومي (الحكم

(٢١) يميل بعض الباحثين إلى ربط الوظيفة "التشكيلية" أو "التكوينية" للمعرفة الحافظة للهوية، بصفة خاصة في صورها الأصيلة المبكرة – وهذا بسبب طبيعتها الروائية القصصية – بالمبدأ الآخر للتفسير العبراني للكتاب المقدس، وهو مبدأ "الهجداه – (H)aggadah" – مبدأ الأدب السلوكي الإرشادي في التوراة، أدب المواعظ والحكم والأساطير والخطب والحكايات والقصص ، وهذا النوع من التفسير التوراتي يتعلق – كما نرى – بشكل مباشر بالحكايات والقصص. للمزيد، قارن: "م. فيشبانه – M. Fishbane" ١٩٨٦ ، ص٢٨١- ٤٤٢ .

(٢٢) المصطلح هو "Mythomotorik". راجع معنى هذا المصطلح بالتفصيل في الفصل الأول، النقطة ٢ ، رقم ٧. (المترجم)

والأمثال)، أما "الأسطورة" – فعلى العكس من ذلك – يتم تداولها بين أفراد المجموعة في صور الاتصال الطقوسي. فتداول المعرفة الحافظة للهوية ذات النوع "التشكيلي" أو "التكويني" (أي "الأسطورة") قضية تخص مواقف الاتصال الطقوسي وحده. هذه المواقف يجب النظر إليها على أنها نوع من "المؤسسات" الخاصة بهذا النوع من التداول؛ أي على أنها مؤسسات حضارية رسمية، وقنوات لمثل هذا التداول. فالمعنى الحضاري لا يتداول نفسه بنفسه، ولا يعيد إنتاج نفسه بنفسه، بل لابد من تداوله وإخراجه إلى الوجود.

ولذا يجب علينا في سياق مشكلة الهوية أيضا – الذي نحن الآن بصدده – أن نرجع مرة أخرى إلى قضية "الشعائر والطقوس" في الحضارات، والتي سبق لنا أن تطرقنا إليها في سياق "ثقافة التذكر" – الشعيرة كوسيلة من وسائل الذاكرة الحضارية على النقيض من الذاكرة الاتصالية[٢٣]؛ وأيضا في سياق "الحضارة الكتابية" (الإجماع الشعائري في مقابل الإجماع النصي)[٢٤] ؛ فوظيفة "الشعائر والطقوس" الأساسية هي الاحتفاظ بنظام الهوية الخاص بالمجموعة، والبقاء به على قيد الحياة، فهي تمكن أفراد المجموعة من المشاركة في المعرفة المهمة للهوية. فعندما تقوم الشعائر أو الطقوس بالحفاظ على "العالم" على قيد الحياة، وبحمايته من الانهيار، فإنها بهذا تنشئ وتؤسس و"تعيد إنتاج" هوية المجموعة؛ لأن المعنى الحضاري بالنسبة للإنسان "القديم" (الإنسان في الحالات الحضارية الأولى) يرادف عنده الواقع "المعاش" أو "النظام" على الإطلاق. فالإنسان الطقوسي أو التجمعات البشرية الطقوسية تعتبر المعنى الحضاري الذي يؤديه الطقس، والمغزى الكامن في الشعيرة نفسها هو نفسه الواقع، وهو أيضا نفسه نظام الحياة، وليس هناك فصل بين الواقع "المعاش" وبين "المعنى الحضاري" الذي يحمله الطقس في داخله[٢٥]، هذا "النظام" يجب الآن الحفاظ

(٢٣) راجع الفصل الأول، النقطة الثانية "صور الذكرى الجماعية". (المترجم)

(٢٤) راجع الفصل الثاني "الحضارة الكتابية". (المترجم)

(٢٥) في رأينا أن هذا الانفصام الحادث بين "الواقع" من جانب، وبين "المعنى الحضاري" المتمثل في الطقس من جانب آخر هو خاصية من خصائص المجتمعات الكتابية، ونتيجة من نتائج دخول الكتابة إلى =

عليه "طقوسيا" وتجب "إعادة إنتاجه" باستمرار فى مقابل "اللانظام"، الفوضى المنتشرة فى كل مكان فى الاتصال اليومى، وأيضا فى مقابل الاتجاه نحو الانهيار والاضمحلال. فهذا "النظام" ليس موجودا بنفسه - هكذا ببساطة، وإنما يحتاج إلى "الإخراج" الطقوسى، وإلى الإفصاح عن نفسه فى شكل "الأسطورة". الأساطير تنطق بهذا "النظام"، والشعائر تنتجه وتخرجه إلى حيز الوجود (قارن: ج. بلاندير ١٩٨٨).

"النظام": أى: نظام الحياة، طريقة الحياة وصورتها، "النظام" الذى يمثل المعنى الحضارى بالنسبة للمجموعة، والذى يعد - بالنسبة للمجموعة - نظاما مطلقا للعالم كله، هذا "النظام" ينقسم إلى مظهرين أو جانبين: جانب الحياة اليومية لعالم حياة المجموعة؛ وهذا المظهر يشكله وينظمه "المعنى العام" المتداول داخل المجموعة. والمظهر الآخر أو الجانب الآخر هو الخاص بجانب "العيد" أو المظهر "الاحتفالى" للمخزون المعرفى المشترك للمجموعة، والذى يعتبر ذا أهمية أساسية بالنسبة للهوية. هذا الجانب هو جانب "الذاكرة الحضارية" التى تجرى فى الاتصال داخل المجموعة بشكل "احتفالى" طقسى[٢٦] ، ونستطيع الآن أن نخرج بالمحصلة التالية من هذه الصورة

= الحضارات - حسب فهمنا للنص. فكما سبق أن رأينا فى الفصل الخاص "بالإجماع النصى الكتابى" أن اختراع الكتابة، "وتثبيت" المعانى الحضارية فى شكل حروف كتابية، والانتقال من "الإجماع الحضارى القائم على الطقوس" إلى "الإجماع الحضارى القائم على النصوص" قد أحدث ثورة كبيرة داخل المجتمعات والحضارات، وأحدث أيضا "شرخا" كبيرا "وقطيعة معرفية" فى تيار التاريخ، سبَّب تلك "الفجوة" التى يتحدث عنها علماء التاريخ وعلماء الحضارة وعلماء الاجتماع. ونذكر فى هذا الصدد بالتقسيم الشهير الذى وضعه "كلود ليفى شتراوس" للمجتمعات؛ حيث قسم المجتمعات إلى "مجتمعات باردة" و"مجتمعات ساخنة" (راجع الفصل الأول)، فبدلا من "الطقس" و"المعبد" دخل الآن "النص" و"المفسر" ليحملا "المعنى الحضارى". وبهذا لم يعد "المعنى الحضارى" ملتصقا "بالواقع" كالتصاق "الطقس أو الشعيرة" به، فنحن نتصور أن "المعنى الحضارى" فى المجتمعات "الطقوسية" كان مباشرا، بينما فى المجتمعات الكتابية يتم استخراجه بواسطة، هذه الواسطة هى سلطة "المفسر" أو "المؤول". (المترجم)

(٢٦) ارجع مرة أخرى إلى الفرق الذى وضعه المؤلف بين "الذاكرة الاتصالية" - التى تقوم على مظاهر الاتصال اليومى بين أفراد المجموعة، الحياة اليومية، الاتصال غير المنتظم، القائم على الصدفة، غير المرتب، اتصال المواقف العفوية، غير "القديم" - وبين "الذاكرة الحضارية" ذات الطابع الطقسى، المنتظمة فى مظاهر =

المجردة: فى المجتمعات غير الكتابية تكون الوظيفة المناطة بالطقوس، و"بالاتصال الاحتفالى الطقسى" هى تداول و"إعادة إنتاج" المعرفة الحافظة للهوية؛ إذ يوجد هناك ترابط وثيق ومنظم بين "الاتصال الطقسى" من جانب، وبين الهوية من جانب آخر. فالطقوس هى القنوات، هى "الشرايين" التى يجرى فيها المعنى الحافظ والمؤمِّن للهوية. يمكننا أن نقول: الطقوس هى "البنية التحتية" لنظام الهوية. فالهوية الاجتماعية هى مسألة "اتصال" مميز، من نوع خاص، بعيد عن الحياة اليومية، يتم تشكيله بشكل طقسى احتفالى. فى المجتمعات غير الكتابية، وفى تلك المجتمعات التى تقوم على "الإجماع الشعائرى الطقسى" بالرغم من استخدام الكتابة - كمصر القديمة مثلا - فى كل هذه المجتمعات يعتمد اتساق المجموعة وترابطها على مبدأ التكرار "الشعائرى الطقسى". ويكون هذا الاعتماد أيضا على مستوى الزمن: على المستوى الأفقى (مستوى جميع الأحداث فى فترة زمنية معينة)، وعلى المستوى الرأسى (مستوى جميع الأحداث عبر العصور، فى اتجاه عمق الزمن).

II - التكوين الإثنولوجى للمجموعة باعتباره شكلا من أشكال «التصعيد» للتراكيب الأساسية الخاصة بالهوية الجماعية.

فى القسم الأول من هذا الفصل أوضحنا أن الهوية مسألة معرفة ووعى، ومسألة انعكاس اجتماعى، ثم تطرقنا إلى السؤال الخاص بالأمور التى ترتبط بها هذه المعرفة فى المجتمع، وبينا الأشياء التى تنصب عليها هذه المعرفة أساسا. وخلصنا إلى أن الحضارة هى التعبير الشكلى والمضمونى الخاص بهذه المعرفة. فمركب "الحضارة" فى

= الأعياد والاحتفالات، ذات الإيقاعات الزمنية المحددة (تتحدد إيقاعاتها بدورة الأعياد والاحتفالات؛ حيث يتم "إخراجها" و"إعادة إنتاجها") المرتبة والموغلة فى القدم. هذه "الذاكرة" ذات علاقة وثيقة "بالأسطورة". راجع أيضا آراء "موريس هالبفاكس" حول هذا الموضوع، وتقسيماته فى هذه القضية. وقد سبق الحديث عنها فى سياق "الذاكرة الحضارية" و"الذاكرة الاتصالية" فى الفصل الأول. (المترجم)

أى مجتمع هو الصورة الشكلية التى تظهر بها هذه المعرفة، والتى تتداول فيها بين أفراد المجتمع.

وعلى مستوى التراكيب الأساسية للحضارة يسود هناك توافق تام بين التكوينات الاجتماعية (الإثنية) والسياسية والحضارية. هنا يكون كل شيء مساو ومتوافق مع الآخر: المعنى الحضارى يتطابق مع الأفراد، ويتطابق مع الواقع. فليست هناك أشكال زائدة لهذه التراكيب الأساسية يمكن أن تسبب خللا أو عدم توافق. هنا يعيش أفراد المجموعة فى اتصال يتم فى صورة "وجه لوجه"؛ بمعنى أنهم يعيشون عندئذ - إذا كانوا يعيشون حياة استقرار وليسوا رحلا - فى مجتمع عمرانى، مجتمع المجموعات السكنية الموحد. ويكون انتماؤهم الاجتماعى فى هذه الحالة منظم أيضا عن طريق قواعد الزواج[27]. فكلهم منتمون وتابعون للمجتمع عن طريق هذه القواعد الأساسية. والتجمعات من هذا النوع تشمل قدرا محددا من البشر، قلما يتعدى بضعة الآف. ولا تزال حتى اليوم معظم التكوينات اللغوية والحضارية والإثنية الموجودة على ظهر الأرض تعيش فى هذه "التفصيلة"، وفى هذا "المقاس" الذى يمكن أن نسميه بأنه "مقاس" أو "تفصيلة طبيعية". لا تزال معظم التجمعات البشرية تعيش حتى اليوم بهذه الصورة الأساسية "الطبيعية". وكل ما يزيد على هذه الصورة الأساسية الطبيعية، كل ما يعلو فوق التراكيب الأصلية الأولية للحضارة، ما هو إلا نتيجة "لزيادة هذه التراكيب" و"تصعيدها"، ما هو إلا أشكال زائدة "وصيغ تفعيلية" للتركيب الأساسى للحضارة، ما هو إلا نوع من مضاعفة التراكيب الأولية. ومثل هذه "الأشكال الزائدة" ليست فى حقيقة الأمر أصلية، وإنما يمكن إرجاعها إلى "أصل"، وهى بالتالى - باعتبارها كذلك - ليست مستقرة فى جوهرها، وتحتاج دائما إلى دعامات و"تثبيتات" خاصة. وهنا - فى هذه الحاجة - يكمن واحد من الدوافع المميزة التى تدفع إلى تكوين الهويات الجماعية، كما سنرى هذا بشكل محدد فى الصفحات التالية. ولكن بشكل عام يمكن أن نقول: إن الأشكال الزائدة على التراكيب الأساسية للحضارة تسبب "عدم توافق" بين التكوينات

(٢٧) هناك وصف لمثل هذه "الصور الطبيعية" للهوية الاجتماعية قام به ك. إ. موللر - K. E. Mueller" ١٩٨٧، للمزيد حول هذا الموضوع قارن أيضا "ر. ريدفيلد - R. Redfield" ١٩٥٥ . يطلق "ف. هـ. تينبروك - F. H. Tenbruck" ١٩٨٦ (ص ٢٥٢ وما بعدها) على هذه الصور مصطلح "مبدأ المكانية".

الإثنية والحضارية والسياسية، وإن "عدم التوافق" هذا هو وحده الذى يطلق "الشرارة" لتلك الانعكاسية الاجتماعية التى تؤدى بدورها إلى فقدان فى بديهية الحضارة؛ وبالتالى تؤدى إلى نوع من الإدراك والوعى بالمعنى الحضارى الرابط بين أفراد المجموعة والملزم لهم، فقد سبق أن أثبتنا أن "الهوية الجماعية" لا تتكون بفعل نفسها، وأن الحضارة فى تراكيبها الأساسية لا يمكن أن تمنح مثل هذه الهوية ؛ فاكتساب هذه الهوية يتطلب خطوة أخرى، هى نوع من الانعكاس بين الأفراد، انعكاس المعنى الحضارى؛ وهى أيضا - قبل كل شىء - الخروج من طوق "بديهية" الحضارة وتكسير هذا الطوق؛ إذ طالما أن الحضارة "بديهية" بالنسبة لأفرادها، لا يمكن أن تمنحهم هوية جماعية على مستوى التراكيب الأساسية؛ ومن هنا كان لابد من إدراك المعنى الحضارى -أولا- الذى يتداول داخل المجموعة، وهذا الإدراك يأتى أولا - وقبل كل شىء - بتكسير "بديهية" هذا المعنى، عن طريق جعله معنى صريحا، لا ضمنيا، عن طريق جعله موضوعا للبحث والدرس، عن طريق جعله أمرا يستوقف أفراد المجموعة، لا أمرا "بديهيا" لا يسترعى سؤال أحد. وهذا كله يتم أيضا عن طريق انعكاسية هذا المعنى داخل المجموعة، والمسبب الرئيسى لهذه الانعكاسية هو - كما قلنا - "عدم التوافق" الناتج عن وجود "الأشكال الزائدة" فى الحضارة.

فعلى مستوى "الأشكال الزائدة المصعدة" يميل التحالف الأصلى بين التكوين الإثنى والتكوين الحضارى والتكوين السياسى إلى التحلل والتفكك ويصبح أمرا مشكلا. والمشاكل التى تنتج عن "عدم التوافق" هذا يمكن أن نجملها فى مجموعتين: مشاكل تنجم عن الاندماج، ومشاكل تنجم عن التمايز الاجتماعى.

١ - الاندماج والمركزية الاجتماعية

عندما تجتمع مجموعات إثنية ، وتتكتل فى بناء سياسى إثنى أكبر، أو عندما تتداخل مجموعات عرقية مع مجموعات سياسية عرقية أخرى عن طريق الهجرة ، أو عن طريق الغزو ، أو عن طريق أن مجموعة "تطغى" على مجموعة أخرى حضاريا و"تغطيها" و"تعلو" فوقها؛ عندئذ تنشأ مشاكل "الاندماج" أو ما يعرف باسم مشاكل "التراكم الحضارى - Akkulturation". ففى هذه الحالة تكتسب الحضارة "المسيطرة" - أو بالتحديد: التكوين الحضارى للجنس المسيطر - صلاحية وتسيدا فوق كل الأعراق

الأخرى، و"تتصعد" حضارة هذا الجنس لتصبح "حضارة عليا – Hochkultur"، وتهمش بدورها كل التكوينات الحضارية الأخرى التي اعتلتها و"ارتفعت" فوقها. وقد صاحب نشأة الحضارات الإنسانية الأولى خلق أشكال تنظيمية سياسية مستحدثة، كانت "تعلو" فوق "القدر الطبيعي" المألوف الذي يحتاجه الإنسان عادة في "تموضعه" الاجتماعي والحضاري على المستوى الأولي للحضارة؛ أي على مستوى التراكيب الأصلية للحضارة. فبناء كل الحضارات ("العليا") القديمة التي عرفتها البشرية كان دائما يتلازم مع خلق هذه الأشكال التنظيمية السياسية فوق "التراكيب الأساسية" للحضارة، فوق ما يحتاجه الإنسان أصلا "للعملية الاجتماعية" أو "عملية التحضر"(٢٨). ولم تكن مهمة هذه الحضارات أو بالأحرى مهمة "عالم المعاني الرمزي" لهذه التكوينات الحضارية "المصعدة" بهذه الصورة تقتصر فقط على القيام بالوظائف الأنثروبولوجية الأساسية الخاصة بتمكين الاتصال والتفاعل الاجتماعي داخل المجموعة، ويخلق مسافة بين الأفراد والحياة اليومية من جانب، وبين الأفراد والبيئة المحيطة بهم من جانب آخر (وهي الوظائف الأولية للحضارة)، وإنما كانت تقوم – بجانب هذه المهمة – بمهام إضافية أخرى تتمثل في الحفاظ على هذه التكوينات السياسية داخل الحضارة، وفي "تثبيتها"؛ لأن هذه التكوينات تكون معرضة بدرجة كبيرة للانهيار، وأيضا تتمثل في دمج عدد كبير من التكوينات الحضارية الاجتماعية غير المتجانسة بشكل أو بآخر في

(٢٨) يمكن القول إن الحضارات الكبرى ("العليا") قامت على تراكيب تعلو التراكيب الأساسية للحضارة، قامت على تراكيب "مصعدة" و"مرتفعة" إلى أعلى، فوق ما يحتاجه توطن الإنسان الاجتماعي والحضاري في واقع الأمر . ففي كل مكان نجد في هذه الحضارات "الأشكال الزائدة"، نجد هذه "الصيغ التفعيلية" للتركيب الأساسي للحضارة، نجد هذه "الزيادة"، وهذه "المضاعفة" وهذا "العلو والارتفاع" في الحضارة. ويظهر هذا – على سبيل المثال – بوضوح في الأشكال التنظيمية السياسية، في النظم السياسية التي رافقت نشأة هذه الحضارات. وسيذكر المؤلف بعض الأمثلة في هذا الفصل. حول كلمة "حضارة عليا – Hochkultur": لاحظ أن الكلمة الألمانية التي تحمل هذا المعنى تحمل أيضا في لفظها معنى "العلو" و"الارتفاع" و"الزيادة" (معنى التفعيل للتركيب الأساسي)، فكلمة "حضارة" بالألمانية هي "Kultur"، أما "الشكل الزائد" منها، "صيغتها التفعيلية" فهي "Hochkultur" أي: حضارة عليا، حضارة مرتفعة، حضارة تعلو فوق التراكيب الأساسية لكلمة "حضارة". قارن أيضا المصطلح الألماني:"gesteigerte Kultur"، "حضارة ذات تراكيب زائدة" أو "حضارة مصعدة إلى أعلى". (المترجم)

نسق حضارى موحد. ففى إطار مثل هذه الحضارة "المصعدة" بهذه الطريقة والمنتشرة عبر كل الطبقات، وعبر كل الأجناس داخل هذا النسق الحضارى، والمقسمة إلى "مناطق علوية" و"مناطق سفلية"، إلى "مركز" و"أطراف" ، فى إطار مثل هذه الحضارة تسير عملية "تموضع الإنسان داخل المجتمع – Sozialisation" فى مسارات مختلفة ومتعددة التعاريج. فلم يعد الآباء، ولم تعد النُسق الاجتماعية الأولية، هم الذين يديرون وينقلون المعرفة الحضارية، وإنما أصبحت تقوم بهذه المهمة مؤسسات وهيئات مناط بها هذه المهمة. كما يصبح عندئذ تحصيل المعرفة الحضارية أمرا شاقا وعسيرا. فالحضارة الآن –فى مثل هذه الحالة– لم تعد هى "الشيء البديهى بعينه" كما يعرِّفها عالم النفس الاجتماعى "بيتر ر. هوفشتيتر – Peter R. Hofstaetter" أكثر من كونها "جوهرا للشيء المضنى والشيء الرفيع الراقى الذى يصعب تحصيله"، كما يفهمها عالم الأنثربولوجيا الاجتماعية "أرنولد جيلين – Arnold Gehlen". يقول "جيلين": "إنها تلك الصور والأشكال التى تم تجريبها واختبارها فى تأن شديد عبر القرون والآلاف من السنين. إنها تلك الصور والأشكال الثابتة الملجمة، والمحدِّدة لسلوك الإنسان : كالقانون والملكية والزواج الأحادى والأسرة وتوزيع أدوار العمل ، إنها تلك الصور والأشكال التى هذبت وربت غرائزنا ونفوسنا على المتطلبات الراقية المنتقاة والمانعة فى الوقت نفسه؛ هى التى يمكننا أن نطلق عليها لفظ حضارة. هذه المؤسسات : كالقانون والأسرة والزواج الأحادى والملكية ليست – فى حد ذاتها – مؤسسات طبيعية بأى معنى كان، فهى ليست مؤسسات نشأت بشكل طبيعى كالنبت الشيطانى، بل هى مؤسسات مصنوعة. هى هذا الشيء الذى نسميه حضارة وتهذيبا؛ ولذا من الممكن أن تتحطم هذه التراكيب بسرعة شديدة. وأيضا تهذيب غرائزنا ونفوسنا ليس – وبالقدر نفسه – طبيعيا، بل إن هذه المؤسسات تقوم من الخارج بمساعدتنا على الارتقاء بغرائزنا وتربيتها وكبح جماحها. وإذا حدث وانكسرت هذه الدعامات التهذيبية؛ فالنتيجة هى أننا سننقلب بسرعة إلى منقلبنا البدائى الأول" (أ. جيلين ١٩٦١، ص٥٩).

إن ما يعنيه "جيلين" هنا، ليس هو بالضبط "الحضارة"، وإنما هو الحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجى، هو الحضارة، ولكن فى تراكيبها "الزائدة"، فى "صيغتها التفعيلية"، فى "علوها و"ارتفاعها" ، وهذه المرة: الحضارة الدامجة لتراكيب

حضارية اجتماعية غير متجانسة في داخلها. الحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي ليست هي الحضارة في صورها الأولية، فهي ليست تعبيرا أو صياغة "لحالة الاحتياج الأساسية"، وحالة "الاعتماد" التي يكون عليها الإنسان، عندما يدخل "دائرة الحضارة" في مقابل "دائرة الطبيعة"، هي ليست تعويضا عن نقص أو حاجة كما في الحالة الأولية للحضارة، بل هذا النوع من الحضارة يمثل حضارة ذات درجة أعلى، تظهر في مقابلها التكوينات الحضارية الأولية فعلا على أنها نوع من "الهمجية والتوحش" - كما قال "بترارك" سابقا - يجب طرحهما جانبا، وارتداء ثوب "الإنسانية" - أي تبني هذه الحضارة والدخول فيها - بدلا منهما. هذه الحضارة (الحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي) هي - كما يذكر "جيلين" - حركة في اتجاه "العظمة، في اتجاه الشيء الرفيع العالي، في اتجاه الشيء الصارم القاطع"، هذه الحركة "يتم الحصول عليها دائما بالمجاهدة وبالإكراه، وبالجهد الجهيد، وتكون دائما بعيدة عن الاحتمال".

ويبدو أن "جيلين" ليس مدركا أنه لا يتحدث عن الحضارة في حد ذاتها، وإنما يتحدث عن الحضارة في مرحلة معينة من مراحلها التاريخية (مرحلة "الارتقاء والعلو" اللذين سبق الحديث عنهما)، كما يبدو أيضا أنه غير مدرك تماما أنه ليس الإنسان وحده في تقلباته الغريزية والنفسية هو الذي يحتاج إلى أن "تثبِّته" وتهذبه الحضارة، وإنما أيضا الشكل التنظيمي السياسي الذي يحمل هذه الحضارة، والذي تحمله هي أيضا، يحتاج هو الآخر إلى تدعيم و"تثبيت". إن ما يتحدث عنه "جيلين" هو بالضبط المفهوم المصري القديم للحضارة، فقد كانت المشكلة المركزية للحضارة المصرية القديمة على امتداد تاريخها هي عملية "الاندماج" (فقط منذ العصر "الهيليني" ظهرت في الحضارة المصرية القديمة وبالأهمية نفسها تقريبا مشكلة التمييز الاجتماعي، والتي سنتحدث عنها في سياق هذا الفصل).

وتلح علينا الآن فكرة مؤداها أن السمة "الرفيعة العالية" للحضارة "المصعدة" ذات الاتجاه الإدماجي. أن "ارتقاءها" و"علوها" وصعوبة تحصيلها، و"جنوحها إلى العظمة والصرامة" - كما قال "جيلين" - إن هذا كله قد وجد تعبيره في ضخامة الصور الرمزية، وفي الأسلوب الذي تم به التعبير عن هذه الحضارات المبكرة. فمعايير لغة هذه

الصور الرمزية الخارقة التي تعلو فوق طاقة البشر، والتي لا يمكن تحقيقها إلا بجهود جبارة وإنجازات تكنولوجية ضخمة تتناسب تماما وبالقدر نفسه مع العظمة الكبيرة التي يتمتع بها "التكوين" السياسي، والتي لا يمكن الحفاظ عليها إلا بجهود متواصلة داخل هذه الحضارات. وأوضح مثال على هذا التناسب بين "عظمة وصرامة" هذه الحضارات، وبين الصور التعبيرية عنها، بين "تكوين الشعب وبناء الدولة من جانب وضخامة الأسلوب من جانب آخر"، هو مثال الأهرامات المصرية التي ترجع إلى الأسرة الرابعة (حوالي سنة ٢٦٠٠ قبل الميلاد) "هنا صنعت الإرادة بالفعل المستحيل، وأزاحت العقيدة الجبال" - كما يكتب عالم المصريات "فولفجانج هيلك" - "فهذه الإرادة أعطت أيضا الدفعة الحاسمة لخلق شعب مصر. فأخيرا ولأول مرة نشأت الآن بفضل هذا الجهد المشترك الدولة المصرية كبناء اجتماعي منتظم يأخذ فيه كل فرد مكانه" (ف. هيلك ١٩٨٦ ، ص١٩).

الهرم كإشارة تجمع وكرمز لهوية سياسية (كانت تتجسد في الفرعون رؤية العيان وهو لا يزال على قيد الحياة)، مثل هذا الأمر قد يبدو في غير محله الزمني، قد يبدو بعيدا زمنيا. ولكننا لسنا بحاجة أن نغوص في أعماق التاريخ. فيحضرنا هنا مثلا المعنى السياسي نفسه الذي يؤديه ضريح "لينين" في موسكو، أو أيضا الشيء نفسه الذي يعنيه ضريح "ماو تسي تونج" في بيكين، الذي شارك في تشييده قرابة السبعمائة ألف عامل أتوا من كل أنحاء البلاد: هذا الضريح يمثل إستراتيجية إدماجية (بالمفهوم الاجتماعي الحضاري)، المقصود منها التصدي لخطر أي انهيار سياسي يمكن أن يقع بعد موت الزعيم "ماو" (ل. ليديروزه ١٩٨٨)، وبالمعنى نفسه نادى أيضا "وليم وود - William Wood" في لندن عام ١٨٠٠ بتشييد هرم ضخم يُنصب في مدينة لندن: "لكي تبتهج به العقول، لكي تدهش، ولكي ترتقي، أو لكي يمكن التحكم فيها أيضا؛ كل هذا عن طريق وسيلة الحواس" elevate, or fto delight, astonish, sway the minds of others through the medium of their senses، فالمقاسات الضخمة لهرم ينصب في مدينة "لندن" هي وحدها القادرة على حمل حواس الشعب الإنجليزي على أن يضحي من أجل وطنه، على أن يقيم "الأمة" بوصفها الهوية الجماعية للشعب الإنجليزي "مغزى

حيا مرئيا"، وأن يعمل من أجل بقاء هذا "المغزى" على الدوام[٢٩]، وحتى فى الكتاب المقدس (الإنجيل) نجد تفسيرا مشابها أيضا للأساليب المعمارية الضخمة فى الممالك الكبرى القديمة: نجد هذا بالتحديد فى القصة الشهيرة التى تحكى بناء "برج بابل"[٣٠]. ففى سفر "التكوين - ١١" نقرأ الآيات التالية:

"وقالوا: تعالوا نبن لنا مدينة وبرجا رأسه فى السماء.

ونُقِم لنا اسما، فلا نتشتت على وجه الأرض كلها."

فما الذى يمكن أن يعنيه "الاسم" هنا سوى أنه يُمثِّل الجوهر والرمز المركزى لهوية سياسية عرقية؟ وما الذى يمكن أن يعنيه الخوف من "التشتت على وجه الأرض كلها"؟ سوى الرغبة الجامحة فى الاندماج والانصهار (وفى الوقت نفسه سوى اليقين والمعرفة الأكيدة بعدم "ثبات" تراكيب هذا الاندماج، وذلك الانصهار). وهنا أيضا كان لا بد أن تتخذ هذه الهوية السياسية - العرقية "الكبيرة، العظيمة"، التى طالما مثلت الهدف المنشود بالنسبة لسكان الأرض بعد "الطوفان"، كان لا بد أن تجد تعبيرا ظاهرا فى شكل بناء ضخم عملاق ("مدينة وبرجا رأسه فى السماء")، وكما نعلم من نهاية القصة، فإن "الرب"[٣١] أحبط مطمحهم هذا، ليس فقط من خلال هدم برج "بابل"، ولكن - وهذا هو الأهم - من خلال "بلبلة" اللغات"[٣٢]. لا يمكن وصف موضوع "الهوية" بصورة أفضل

(٢٩) "و. وود - W. Wood": "مقالة حول الآثار القومية والضريحية"، الاقتباس نقلا عن: "ر. كوزيلليك - R. koselleck" ١٩٧٩، ص٢٦١ .

(٣٠) مدينة بابل هى عاصمة المملكة البابلية (٦٠٥ - ٥٣٩ قبل الميلاد) واسم سُميت به المملكة البابلية. أصبح اسم "بابل" بعد ذلك "رمزا" للسلطة التى تعارض الله. والاسم فى "العهد القديم" يستخدم بشكل رمزى للدلالة على مدينة روما. للمزيد انظر: "سفر النبى دانيال ٤ : ٧ ، الكتاب المقدس، كتب العهد القديم والعهد الجديد". نشر: جمعية الكتاب المقدس فى لبنان. (المترجم).

(٣١) كلمة "الرب" هنا فى النص الأصلى هى: "ياهوه". و"ياهوه" هى معنى "الرب" بالعبرية. انظر "سفر التكوين"، ١١ : ٤ . (المترجم)

(٣٢) فنقرأ فى "سفر التكوين": "فلننزل ونبلبل هناك لغتهم؛ حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض. فشتتهم الرب من هناك على وجه الأرض كلها، فكفوا عن بناء المدينة؛ ولهذا سميت بابل؛ لأن الرب هناك بلبل لغة الناس جميعا، ومن هناك شتتهم الرب على وجه الأرض كلها". راجع "سفر التكوين"، ١١ : ٧ وما بعدها. (المترجم)

من الصورة التى أمامنا هنا، فليس هناك شىء يعرِّض "الهوية" للضياع أكثر من "بلبلة اللغات"، هذا أكثر خطرا من تحطيم الأشياء الرمزية المادية التى تعبر عن هذه "الهوية"؛ وذلك لأنه "هل يوجد لدينا فى نهاية المطاف" - كما يتساءل بحق عالم اللغويات الاجتماعى "يوشوا فيشمان" - نظام رموز أفضل من اللغة، يمكننا أن نبنى فيه هويتنا، ويمكننا أن ننقلها ونورثها الآخرين فيه؟" (انظر: أ. ياكوبسون- ويدينج ١٩٨٣ ، ص ٢٧٧). صحيح أن "فيشمان" قال جملته السابقة فى سياق "الهوية الحضارية - الإثنية فى العصر الحديث" (Modern ethno-cultural identity)، ولكن هذه المشكلة - فى حد ذاتها - ليست حديثة على الإطلاق، فاللغة المشتركة هى - كما قال "أرسطو" منذ قديم الأزل - أكثر الوسائل أصالة لتكوين المجموعات الإنسانية.

الاندماج، بناء هوية سياسية - إثنية "كبيرة" (فى حجمها، بحيث تشمل كل التجمعات العرقية المختلفة)، و"عظيمة" (فى جوهرها، بما تفرضه من متطلبات عظمى على أفرادها)، الاندماج وبناء هوية سياسية-إثنية "كبيرة" فوق التكوينات "العادية الطبيعية" التى يحتاجها الإنسان فى "توطنه الاجتماعى"، و"تثبيت" مثل هذه الهوية داخل "حضارة" ما من نوعها، داخل "عالم رمزى من المعانى" مناسب لها، عالم أفكار ومعان شامل لجميع الأفراد ورابط بينهم وملزم لهم فى الوقت نفسه ، كل هذه الأشياء من شأنها أن تؤدى بالضرورة إلى نوع من انعكاس التكوينات الحضارية داخل مثل هذا المجتمع؛ وهذا الانعكاس يؤدى بالتالى إلى جعل هذه المعانى الحضارية "معان صريحة"، غير ضمنية، غير بديهية، بل معان مدركة من قبل الجميع فى المجتمع و"مرئية" لهم جميعا، فمصطلح "التراكم الحضارى"، الذى أطلقناه من قبل، يعنى الانتقال من حضارة إلى أخرى، وحتى لو كان هذا الانتقال يُنظر إليه - من وجهة نظر الحضارة المتفوقة، الحضارة التى يكون الانتقال إليها - على أنه نوع من "خلع ثوب الهمجية، وارتداء ثوب الإنسانية" - حسب كلمات "بترارك"[٣٣]. على أية حال، ينشأ هنا نوع من التعددية الحضارية، يؤدى إلى شحذ "الوعى الحضارى"، تماما كما أن معرفة

(٣٣) استخدم بترارك هذين المصطلحين "همجية" (feritas) و"إنسانية"(humanitas) فى إحدى رسائل الإهداء التى كتبها، انظر: "بفايفر - Pfeifer" ١٩٨٢ ، ص٣٠ وما بعدها.

العديد من اللغات تشحذ الوعي اللغوى عند الإنسان؛ إذ تتكون هنا "مساحة بينية" للتأمل الحضارى، "أفق وسطى" تدور فيه عملية انعكاس المعانى الحضارية بين الأفراد. وانطلاقا من هذه "المساحة البينية" يمكن للإنسان أن يجعل الحضارة (ولو حتى فى بعض أجزائها) "موضوعا للتناول"، أن يجعلها "ظاهرة صريحة"، يمكن رؤيتها. فتنشأ من "البديهيات" ومن القيم والأعراف "الضمنية" قوانين وقواعد حياة "صريحة"، يمكن تدوينها وتقنينها. فمثل هذا الانتقال من "المعانى الضمنية" إلى "المعانى الصريحة" داخل الحضارات، الخروج من دائرة "البديهيات والمسلمات" إلى دائرة "جعل الحضارة موضع تساؤل، وموضع تناول" ، كل هذا لم يكن نتيجة من نتائج اختراع فن الكتابة وحده[٣٤]، وإنما هو نتيجة أيضا للضغط المتمثل فى "جعل المعانى الحضارية صريحة"،

(٣٤) من المعلوم أن اختراع فن الكتابة ودخول الكتابة إلى الحضارات كان واحدا من المسببات الرئيسية فى نقل المعانى الحضارية من دائرة البديهيات والمسلمات إلى دائرة "الدرس والتناول". فبالكتابة وبالتدوين وأيضا بالانتقال من "حضارة الطقوس" إلى "حضارة النص"، بالانتقال من المعبد والطقس الشعائرى إلى علم التأويل والتفسير النصى، بانتقال الحضارة من "الكاهن ومن رجل الشعيرة الدينية أيا كان نوعها" إلى المفسر والمؤول، إلى عالم "الهرمينويطيقا" - بكل هذه الأشياء كان لابد أن تحدث مثل هذه الثورة الحضارية، التى كانت إحدى نتائجها "تكسير دائرة البديهيات" و"تعرية المعنى الحضارى" و"إظهاره" ، وجعله فى سياق "مرئى". ونحن نرى فى هذه الخطوة (تكسير دائرة البديهيات مع دخول الكتابة) نواة المجتمع العلمى النقدى وانحسار للمجتمع "الغيبى" غير ذى الأصول العلمية. وطبعا امتداد هذا الخط واضح فى المجتمعات الغربية، وحدة الجدل المحتدم حول هذه القضية واضحة أيضا فى المجتمعات الإسلامية. ولا نستطيع بالطبع أن ندخل هنا فى تفاصيل هذا الجدل. بقى أن نلفت النظر إلى أنه ليست كل المجتمعات أو الحضارات البشرية واصلت هذا الخط "المكسِّر للبديهيات"، أو أعطت "للمفسر وعالم الهرمينويطيقا" السلطة النصية النقدية التى كان من المفروض أن يتمتع بها فى مقابل "رجل الشعيرة" - إن لم نقل "رجل الدين" !! - مع اختراع الكتابة. فبعض المجتمعات أو الحضارات بقيت - بالرغم من استخدامها للكتابة، وبالرغم من وجود النصوص المركزية فيها - مجتمعات وحضارات "شعائرية"، تعتمد "الطقس والنقل والتكرار" على حساب "التأويل والنقد والابتكار". ولا نزال نلمس هذا بوضوح إلى اليوم فى هذا "التنازع" الشديد الذى تشهده المجتمعات الإسلامية مثلا. نذكر هنا مرة أخرى بتقسيم "كلود ليفي-شتراوس" للمجتمعات إلى "ساخنة" و"باردة". والمؤلف يذكر كمثال للمجتمعات "الباردة" - المجتمعات الطقوسية التكرارية، التى بقيت "شعائرية" بالرغم من وجود الكتابة - الحضارة المصرية القديمة. فهذه الحضارة لم تستطع أن تصمد أثناء الانتقال من العالم القديم إلى العالم الجديد، بالرغم من ضخامة أساليبها التعبيرية (الأهرامات) ، وتلاشت "كحضارة هوية" إذا قارناها باليونان القديمة "كحضارة هوية" بالنسبة للعالم الغربى حتى اليوم. وطبعا الحديث فى هذا الموضوع لا يمكن أن يسعه هامش كهذا. (المترجم).

والذى ينشأ من خلال مشكلة الاندماج. فالمعرفة الحضارية التى تصبح هكذا "صريحة"، و"موضوعا للتناول والدرس" يمكن واقعيا تغييرها ونقدها. كما يتولد هذا كله أيضا عن تلك التعددية، وذلك "التعقيد" الذى تشهده الحضارة فى تلك الحالة، واللذان يمثلان النقيض من حالة "البديهية" المسلمة التى لا تفهم وجود البدائل.

غير أن الحضارة لا تعمل مطلقا بصورة كلية فى اتجاه الإدماج والتوحيد وحدهما. فتأثير الحضارة في الاتجاه الإدماجي التوحيدى يمثل مظهرا واحدا منها، فعلى الأقل بالقدر نفسه تكون الحضارة ذات تأثير تفريقى تمييزى على مستوى طبقات المجتمع. الحضارة لا تجمع فقط، وإنما تميز وتفرق بين طبقات المجتمع أيضا. وربما أبرز مثال على هذا هو نظام الطبقات فى المجتمع الهندى : فالسمات التفريقية التمييزية للطبقات داخل هذا المجتمع محددة من منطلق حضارى بحت، ومن منطلق قدرات وكفاءات خاصة تُحدد هذا التمييز. فنظام الطبقات فى المجتمع الهندى يخلق داخل هوية عرقية مشتركة تمايزا منصوصا عليه حضاريا - من المعروف أن "الغرباء" يُعاملون حسب نظام الطبقات الهندى على أنهم "لا ينتمون إلى أية طبقة". وهناك أفكار مشابهة أيضا تقود فى اتجاه التمايز الطبقى نفسه داخل المجتمع الواحد ارتبطت بدخول "الكتابة" إلى الحضارات وارتبطت بالقدرة على إجادتها(٣٥)، وكان هذا أمرا طبيعيا؛ لأن الكتابة وإجادتها تمثلان نوعا من "التميز"، ففى الحضارات الكبرى الأولى؛ مثل حضارة بلاد الرافدين، وحضارة مصر القديمة، كان "أهل الكتابة" (من يجيدونها ويقومون على أمرها) يعتبرون طبقة أرستقراطية، فقد كانت تجتمع فى أيديهم السلطة المعرفية والسياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، وأيضا سلطة التشريع. فهم كانوا كل شيء فى المجتمع: الكتابة والمعرفة، الكتابة والإدارة، الكتابة والحكم ، كلها أمور يقترن بعضها ببعض، وكلها تسير جنبا إلى جنب ، هكذا كانت الحال دائما فى تلك الحضارات. فقامت هناك فجوة، كانت تزداد دائما اتساعا، بين الصفوة الحاكمة

(٣٥) فى الحضارة الهندية التى لا تعتمد على الكتابة فى مجال النصوص الدينية، وتعتمد "الشعيرة" أكثر. يقوم "فن تقوية الذاكرة"، الذى يتمثل فى حفظ النصوص الدينية فى الذاكرة بأداء وظيفة الكتابة فى المجتمعات الكتابية. فالبراهمة مثلا يفضلون حفظ نصوص "الفيدا" فى الذاكرة عن تدوينها؛ لأنهم لا يثقون فى الكتابة.

صاحبة القلم أو الريشة القائمة على أعمال الإدارة والحكم من جانب، وبين غالبية الشعب العاملة والمنتجة من جانب آخر. لكن يبقى السؤال: هل هناك إذن من هوية واحدة تجمع كلتا الطبقتين؟ وكلما ازدادت الحضارة تعقيدا، كلما اتسعت الهوة التى انفتحت فى قلب المجموعة الواحدة؛ لأن مجموعة صغيرة من أفراد المجتمع، "متخصصون قلة"، أصبحوا الآن هم وحدهم القادرون على إدارة المعرفة الحضارية المطلوبة وعلى ممارستها (إرنست جيلنر، ١٩٨٣).

إن قدرة الحضارة على "التمييز" وعلى خلق التباين بين أصحابها بهذه الصورة يمكن أن تؤثر فى اتجاهين ، الأول: فى اتجاه تفريق من النوع المعرفى الاجتماعى؛ أى يعتمد على الاستئثار بالمعرفة الاجتماعية، وهذا التفريق يفصل بين "الخبراء" و"المتخصصين" فى هذه المعرفة من جانب، وبين العامة "غير المثقفة" من جانب آخر، والثانى: فى اتجاه تفريق يعتمد على اختلاف فى العادات، وفى طريقة الحياة، وهذا التفريق يفصل بين أنماط الحياة الراقية التى تتمتع بها الطبقة العليا المتعلمة من جانب، وبين أنماط الحياة "الخشنة" التى تعيشها العامة من جانب آخر. فالحضارة تُصبح هنا ظاهرة خاصة بالطبقة العليا. ولكن عادة لا تُفهم الحضارة فى هذه الحالة على أنها "حضارة خاصة بالصفوة" (Elitekultur) فى مقابل "حضارة شعبية" (Volkskultur) خاصة بعامة الشعب، بل على أنها كلها حضارة واحدة، والطبقتان تعيشان فى داخل هذه الحضارة الواحدة، سوى أن هذه الحضارة يتم إتقانها، وإجادة أساليبها، وتحقيقها على أرض الواقع من قبل الصفوة بصورة أفضل من العامة. فهناك جزء من المجتمع، وهو الصفوة، يدعى لنفسه حق تمثيل الكل. فطبقة "الموظفين" فى الدولة المصرية القديمة كانت لا تنظر إلى نفسها على أنها صاحبة "حضارة خاصة" بالموظفين وحدهم، على أنها صاحبة تقنية حضارية معينة وفقط، أو على أنها صاحبة نظام أخلاقى خاص بطبقة معينة، وإنما كانت تنظر إلى نفسها على أنها صاحبة "الحضارة" بشكل عام، كل "الحضارة". ولكى يكون الإنسان "صاحبا للحضارة"، كل "الحضارة"، فهذا ليس بالأمر اليسير. هذه مهمة شاقة لا يستطيع القيام بها إلا الإنسان الذى "يرتفع" بسبب ثرائه ويحبوحته فوق المشقة المباشرة "للحياة اليومية"، وفوق عناء كسب "لقمة العيش". ففى هذا التصور للحضارة كانت كل المجتمعات

القديمة متفقة فيما بينها، وكانت الطبقات الدنيا تشترك فى الحضارة بطريقة جعلتهم يتحولون ليصبحوا "موضوعا" فى هذه الحضارة: بمعنى أنهم كانوا هم من يُوجه إليهم إحسان الأغنياء، من يُنظر إليهم بعين الرحمة من قبل الطبقة العليا الغنية؛ لهذا كان البر والإحسان ورعاية الفقراء تمثل مطالب رئيسية فى النظام الأخلاقى للحضارة المصرية القديمة، كما كانت هى الحال فى كل الحضارات الشرقية القديمة بما فيها الكود الأخلاقى للإنجيل (هـ. بولكيشتاين، ١٩٣٩)؛ فالتضامن الذى كانت الحضارة تلقنه للإنسان الفرد يشمل أيضا الفقراء ومعدومى الحقوق. وهم "اليتامى والأرامل" الذين أصبحوا مضربا للمثل فى كل الحضارات[٣٦].

كانت "حضارة المركز" والتى طغت - باعتبارها حضارة الأمة كلها - على الأطراف، ممثلة دائما من قبل صفوة صغيرة فى المجتمع، ولكنها كانت تعد بمثابة الرمز الذى يمثل الهوية الاجتماعية للمجتمع ككل؛ ولكى يمكن للإنسان أن يشترك فى هذه الحضارة ويصبح من حامليها، كان لابد على الأفراد أن يتعلموا هذه الحضارة (مثلما كان يحدث فى بلاد بابل أو فى مصر القديمة أو فى بلاد الصين) أو حتى كان يجب على الإنسان فى بعض الحالات اجتياز امتحانات تعقدها مؤسسات الدولة للفرد فى فنون هذه الحضارة، كما كان يحدث فى الصين القديمة. فهذه الحضارة كانت تمنح الإنسان الفرد الشعور والإدراك بأنه "ينتمى إلى دائرتها، وأنه من حامليها". وهذا "الانتماء" أو الشعور بأن الإنسان جزء من هذه الحضارة يختلف عادة عن هذا النوع من "الانتماء" الحضارى العرقى الذى تحول وأصبح أمرا بديهيا فطريا، فالانتماء المكتسب، الذى يتم السعى إليه عن وعى وإدراك، يرتبط بشعور مختلف تماما عن هذا الشعور الذى يرتبط به الانتماء الفطرى الطبيعى لسلالة أو لعرق معين و"التكوين الحضارى" الخاص بهما، فالانتماء المكتسب يجب على المرء أن يتعلمه وأن يكتسبه وأن يبرهن على تعلمه واكتسابه إياه، حتى من خلال أداء امتحانات حقيقية تُعقد له فى

(٣٦) قارن هنا قائمة المراجع التى استخدمها المؤلف فى: ١٩٩٠ . للمزيد أيضا، انظر: "هـ. ك. هافيك – H.K.Havice": الأرامل واليتامى فى حضارات الشرق الأوسط القديمة. حالة للدراسة فى علم الإثنولوجيا، رسالة دكتوراه، جامعة ييل ، ١٩٧٨ .

بعض الحالات. هذا الانتماء المكتسب يعطى الإنسان الشعور والإحساس بأن الحضارة هنا تعتبر وسيلة للانتماء لبشرية أرقى، وأن هذا النوع من الانتماء يمنح الإنسان "هوية حضارية" من نوع هذه الحضارة "الراقية المكتسبة". صحيح أن هذه الهوية تختلف تماما عن تلك الهويات التى تتولد عن طريق ظاهرة "التمايز الاجتماعى" التى سبق الحديث عنها، وصحيح أيضا أن الوعى بالهوية المتولدة عن الحضارة "الراقية المكتسبة" يختلف عن ذلك الوعى بالهوية التى تنتجها "ظاهرة التمايز" الحضارية، إلا أننا نريد – على أية حال– أن نتحدث هنا عن هوية حضارية خاصة بهذه الحضارة المكتسبة، وإن كانت هذه الهوية تظهر بصورة أضعف وبشكل معين.

أى أنه لابد لنا الآن أن نفرق من الأساس بين حضارة صفوة ذات اتجاه "تمثيلى" (حضارة تدعى لنفسها حق تمثيل المجتمع كله)، وأخرى ذات اتجاه "استبعادى مانع" (أى: حضارة تعزل و"تُخرج" الآخرين من دائرتها): فحضارة الصفوة ذات الاتجاه الاستبعادى المانع حضارة لا تعتبر نفسها أبدا "ممثلة" لكل أفراد المجتمع بالمفهوم الإثنى العرقى، ومثال على هذا حضارة طبقة الأرستقراط الذين كانوا يتكلمون الفرنسية فى أوروبا فى القرن الثامن عشر؛ فمثلا الأرستقراطى البولندى فى ذلك العصر كان يشعر بالقرب من "ابن طبقته" الفرنسى الأصل أكثر من شعوره بالقرب من "ابن شعبه" الفلاح البولندى. وربما كانت بالنسبة لمثل هذا الأرستقراطى كلمة "ابن شعب" هذه، معنى "الانتماء" لشعب بالمفهوم العرقى، غير معروفة البته. فبولندا فى ذلك العصر كانت أمة أرستقراطية، ويميز "أ. د. سميث" بمفهوم مشابه بين "شعوب أو أجناس جانبية" (lateral) و"شعوب أو أجناس عمودية" (vertikal)". فالشعوب الجانبية" – حسب رأيه – هى شعوب أرستقراطية، والحضارة هنا تعمل فى اتجاه "التمييز الطبقى"، وحضارة الصفوة هنا تضعف كلما اتجهنا نحو القاع، وربما يتلاشى أثرها تماما. أما "الشعوب العمودية" فهى على العكس من الأولى أجناس "شعبية" (demotisch)، هنا يحدث اختراق للطبقات، وهنا تخترق حضارة عرقية واحدة جميع طبقات الشعب حتى القاع – ربما مع اختلاف القدر، ولكن واضح هنا أن حضارة واحدة تسير عبر كل الطبقات (أ. د. سميث ١٩٨٦ ، ص ٧٦ – ٨٩).

غير أن هذا التقسيم بالصورة الماثلة أمامنا – فى رأينا – تقسيم بسيط وسطحى؛ وذلك لأنه لا يراعى هذا الفرق المهم الذى صغناه فى شكل التمييز بين "حضارة استبعادية مانعة، وحضارة تمثيلية تدعى لنفسها أنها تمثل كل المجتمع". فهناك حضارات "جانبية"؛ أى: حضارات صفوة مكوَّنة لطبقة أرستقراطية فى مجتمعها، ولكنها فى الوقت نفسه ذات اتجاه "تمثيلى"، بمعنى أنها تطلب لنفسها حق تمثيل حضارة المجتمع ككل؛ فمصر القديمة وبلاد الرفدين مثلا تنتميان من جانب إلى "الشعوب "الجانبية" التى تمتلك حضارة صفوة، حضارة أرستقراط، واضحة المعالم، ولكن هذه الحضارة ينبغى فهمها من جانب آخر على أنها حضارة "تمثيلية"، ممثِّلة للمجتمع ككل، وليست "استبعادية مانعة"، لا تسعى فى اتجاه التمييز الطبقى. فالحضارة هنا تسعى من خلال خلق "أيدلوجية التضامن العمودى" أن تنشئ "الوحدة" من فوق كل الفجوات والخنادق التى حفرتها هى بنفسها بين أفرادها[٣٧].

التكوينات الحضارية "المصعَّدة" بشكل "إدماجى"، والتى تستطيع قدرتها الإدماجية فى الداخل أن تثبت دعائم المجتمعات، وأن تحفظ الممالك من الانهيار، تستطيع أيضا أن تطور فى اتجاه الخارج قدرة فائقة على الإدماج أيضا. وتعتبر الصين مثالا كلاسيكيا فى هذا الصدد؛ فالغزاة الأجانب الذين قدموا إلى الصين سرعان ما كانوا ينسون موطنهم الأصلى ويصبحون – كحكام للصين – أكثر "صينية" من الصينيين أنفسهم؛ أى أنهم "يتصينون"[٣٨]. والشىء نفسه يمكن ملاحظته أيضا فى بلاد بابل وفى مصر القديمة. "فمن يشرب من ماء النيل مرة واحدة، ينسى منشأه"، هكذا تقريبا يقول المثل المصرى[٣٩]. ومن الحالات المشهورة لاندماج الحضارات فى العالم القديم حالة الاندماج الحضارى التى حدثت بين الآشوريين والبابليين[٤٠].

(٣٧) حول مصطلح "التضامن العمودى فى الحضارات" قارن المؤلف فى ١٩٩٠ .

(٣٨) أى يصبحون "صينيين" (المترجم). انظر: "س. ف. باور – S. W. Bauer"، ١٩٨٠ .

(٣٩) المثل بلفظه ليس دقيقا، ولكن المقصود به واضح. (المترجم)

(٤٠) حول الصراع الحضارى بين الحضارة البابلية والحضارة الآشورية طالع: "ب. ماخينيست – P. Machinist" ١٩٨٤ ، ص ٨٥ .

والاندماج الذى حدث بين الإغريق والرومان. وفى العصر الحديث كانت فرنسا حتى عهد قريب تعتبر واحدة من البلاد التى تمتلك قدرة خاصة على الإدماج الحضارى. ولكى تستطيع حضارة ما أن تنشر طاقتها الإدماجية الجامعة لكل الأجناس ؛ عليها أن تخرج من دائرة البديهية الدارجة، من دائرة فعل "العادة"، ومن إطار الأشياء التى تمارس بشكل تلقائى مألوف وتكتسب شكلا "مرئيا" بوضوح، يدركه جميع الأفراد ويكون ملموسا وممسوكا بالنسبة لهم. وهذا لا يتأتى إلا "بتثبيت" هذه الحضارة فى أشكال وجعلها "بارزة واضحة صريحة" ، وإكسابها أسلوبا وأنماطا معينة. فبهذا "البروز" وحده، وفى هذه "الرؤية" وحدها يمكن أن تصبح الحضارة عندئذ موضوعا "للتبنى" المدَرك، ولتوحيد الهوية معها، وبالتالى تصبح رمزا لهوية جماعية، أو قل: "هوية حضارية"(٤١).

٢ – التمييز الاجتماعى والتعادل

لعلنا لسنا بحاجة هنا أن نقوم بالتفريق بين "الإدماج" وبين "التمييز" باعتبارهما اتجاهين مختلفين "لتصعيد" التراكيب الحضارية الأساسية. ألا يعتبر كلا الاتجاهين مجرد مظهرين لظاهرة واحدة؟ وإذا كانت الحضارة يجب عليها أن تخرج من دائرة البديهية إلى دائرة "الوضوح والرؤية"، دائرة "البروز"، والصياغة فى شكل "موضوعات حضارية"؛ لكى يتسنى لها نشر طاقتها وقدرتها على "الإدماج والإصهار"، ألا تصبح الحضارة بهذا المعنى ذات قدرة "تمييزية" اجتماعية فى الوقت نفسه ؟ وهل تعنى "صياغة" الحضارة فى موضوعات، و"إظهارها" شيئا آخر غير "التمييز الاجتماعى"، وغير "إبراز خصوصية" هذه الحضارة، وجعلهما "مرئيين"؟ وألا تعنى كلمة "هوية" فى الوقت نفسه دائما "الوحدة" و"الخصوصية"؟ وهل هناك جدوى من أن نفرق بين "هوية" تؤكد على "الوحدة" بين أفرادها بشكل أكثر، وأخرى تؤكد على "الخصوصية" بشكل أكثر؟ فهل يمكن التأكيد على واحدة، دون أن يتم التأكيد على الأخرى فى الوقت نفسه؟

(٤١) "توحيد الهوية – Identifikation" المقصود هنا هو من هذا النوع الذى أطلقت عليه "أ. أسمن – A. Assmann" مصطلح " Opting In" انظر: "أ. أسمن" ١٩٨٦ .

كل هذه الاعتراضات والأسئلة لها وجهتها، ولها ما يبررها: ففى الوقت الذى تنتج فيه الحضارة "الهوية" فى الداخل- أى بين أفرادها- فإنها تؤسس فى الوقت نفسه "الغربة" والاختلاف فى الخارج. وقد أطلق عالم النفس "إ. هـ. إريكسون" على هذه العملية مصطلح "Pseudospeziation"(٤٢)، كما اعتبر عالم الإثنولوجيا "إ. أيبل-أيبيس فيلد" أن فى هذه العملية يكمن سببا من أسباب العدوانية البشرية ("إ. أيبل-أيبيس فيلد - I. Eibel-Eibesfeldt" ١٩٧٥، ١٩٧٦)، فتأسيس الألفة فى الداخل ينتج عنه بالطبع ظهور الاختلاف وعدم التآلف فى الخارج. إن "الاختلاف" أو "الغربة" اتجاه العالم الخارجى، والناتجة عن أسباب حضارية يمكن أن يتطورا ويأخذا شكل "معاداة الأجانب" وكراهية الآخرين المختلفين حضاريا، بل حتى يمكن أن يصلا إلى حد كراهية الشعوب وحروب الإبادة. وهذه الازدواجية الحضارية، وكون أن الحضارة سلاح ذو حدين - بالمعنى السابق - هذا أيضا يعتبر جزءا من "ظاهرية" الذاكرة الحضارية. فالحب والكراهية هما مظهران للوظيفة الأساسية الواحدة المكونة للأفراد(٤٣).

لاشك فى أن التوحد بين الأفراد فى الداخل وتقاربهم الشديد بعضهم من بعض يؤديا بالتالى إلى تقوية الحواجز اتجاه الخارج. هذا التوحد الذى ينشأ بين الأفراد ينتج عادة عن طريق "تصعيد" التراكيب الحضارية. وأكبر عرض حسى لهذه الآلية الموحِّدة فى الداخل والفاصلة اتجاه الخارج هو سور الصين العظيم؛ وهو السور الذى أمر "موحِّد الإمبراطورية الصينية" "شيه هوانج تى - Shih Huang-ti" بتشييده(٤٤).

(٤٢) "إ. هـ. إريكسون - E. H. Erikson" ١٩٦٦، ٢٣٧ - ٤٩، انظر أيضا: "ك. لورنتس - K. Lo-renz" ١٩٧٧ (المؤلف) هذا المصطلح يمكن ترجمته "بشبه الخداع" أو شىء كهذا. (المترجم)

(٤٣) حول التقارب الخطر الشديد لهذه النظرية الأخلاقية مع النظرية السياسية لفقيه القانون الدستورى "كارل شميت - Carl Schmitt" كما صاغها فى مقاله "ترابط المجموعات من خلال رسم صور العدو" - قارن: "أ. ويان أسمن" ١٩٩٠.

(٤٤) هذا "السور العظيم" المقصود بالحديث هنا ليس هو السور الموجود نفسها حتى اليوم، أجزاء منه فالسور الحالى يعود فى نشأته إلى أوائل القرن الخامس عشر. ولكن الهدف منه هو الهدف نفسه الذى بنى من أجله السور الأول أصلا. انظر "هـ. فرانكه - H. Franke"، "ر. تراوتسيتل - R. Trauzettel" "الإمبراطورية الصينية" (سلسلة فيشر: تاريخ العالم، جزء ١٩، ١٩٦٨، ص٧٥)، ومن اللافت للنظر أن تشييد هذا السور
=

ويمكن ملاحظة الآلية نفسها في مصر القديمة أيضا. فقد أثبتت أحدث أعمال الحفر مؤخرا أن حضارة ما قبل التاريخ التى كانت موجودة فى كل من مصر العليا ومصر الدنيا، أن كلا منهما كان ينتمي إلى حضارة أكبر وأوسع تختلف عن الأخرى: فمصر العليا كانت تنتمى أصلا إلى الحضارة الأفريقية، ومصر الدنيا إلى حضارة الشرق الأدنى (قارن: ى. أيفانجر ١٩٨٣ ، ٦١ – ٧٤)، وبتوحيد القطرين؛ أى بخلق تكوين سياسى كبير يجمع فى داخله مختلف التكوينات الحضارية والعرقية لوادى النيل، اختفت هذه الترابطات الحضارية الكبرى. وينطبق الشيء نفسه على بلاد الرافدين أيضا : فبلاد الرافدين كانت تمثل فى فجر التاريخ بالاشتراك مع الشرق الأدنى مركزا لوطن حضارى كبير كان يمتد فى الغرب إلى حدود الأناضول ومصر، وفى الشرق إلى وادى نهر الهندوس فى الهند .

وفى المقابل يقود "التمايز" المصعد حضاريا فى اتجاه الخارج إلى "تصعيد" التوحد فى الداخل بشكل حتمى، فليس هناك شيء يسبب تلاحم الأفراد مع بعضهم البعض أكثر من أن يضعوا سياجا حول أنفسهم يحميهم من بيئة خارجية عدوانية. وأفضل وسيلة ضد المشاكل السياسية الداخلية هى اتباع سياسة خارجية عدوانية[٤٥]. ونحن لا ننكر هذا الترابط المشار إليه هنا. إلا أننا نرى أنه – بالرغم من ذلك – من المفيد أن نفرق بين تصعيد "إدماجى" وآخر "تمايزى" للتكوينات الحضارية، وهذا على حسب ما إذا كانت العوامل المسببة لمثل هذا "التصعيد" قد نتجت من الميل أكثر إلى "التمايز" ،أو من الجنوح إلى "الإدماج"؛ فالحضارة المصرية مثلا اكتسبت قدرتها على "التمايز" فى شكل ظاهرة ضرورية مصاحبة عن طريق قدرتها الداخلية على "الإدماج"، و"اليهودية" اكتسبت قدرتها الفريدة على "الإدماج" عن طريق الحفاظ على "التمايز"

الصينى الأولى، وبناء أول هوية سياسية عظمى ذات صبغة إمبراطورية تلازما زمنيا مع حركة إحراق كبيرة ومنظمة للكتب، كان الهدف منها هو – على غرار ما صوره "جورج أورويل" فى روايته ١٩٨٤ – محو الذاكرة الحضارية عن طريق إحراق كل التراث "الكونفوشيانى" وإفساح المجال أمام شيء جديد تماما.

(٤٥) انظر الفصل المعنون: "التعبئة العسكرية والوعى العرقى" فى: "أ. د. سميث – A. D. Smith" ١٩٨٦ ، ص٧٢ وما بعدها.

اتجاه الخارج، فاليهودية ضربت سياجا حضاريا حول نفسها، وجعلت به ما هو خارج هذا السياج ليس تابعا لها، وما بداخل هذا السياج هو الذى ينتمي إليها[٤٦]. وفى كلتا الحالتين لا يمكن الإتيان بواحدة دون الأخرى، ولكن بالرغم من هذا فإن اختلاف نوع العوامل المسببة للتصعيد الحضارى فى كلتا الحالتين يؤدى إلى وجود أنواع مختلفة اختلافا أساسيا من الأنماط الحضارية لهذا التصعيد.

وكما أن "جيلين" قد عمم من قبل نمط الحضارة "المصعدة" فى اتجاه "الإدماج"، فإن عالم الإثنولوجيا "فيلهلم إ. مولمان – Wilhelm E. Muehlmann" قد رأى من جانبه أن جوهر الحضارة يكمن فى نمطها القائم على "التصعيد" فى اتجاه "التمايز والتحديد" مع العالم الخارجي، وقد صك "مولمان" لهذه العملية مصطلح "التركيب الحدودى – limitische Struktur"، ويقصد به قدرة الحضارة على "تحديد" أفرادها، وتمييزهم فى مواجهة العالم الخارجي، فهو يقول :

"من الواضح أن هناك حدا موجودا، ولكن ليس من الضرورى أن يكون هذا الحد محددا بعلامات فى الأرض (على الأقل لا يكون هكذا فى أغلب الأحوال)، بل يتم تحديد هذا الخط الفاصل، أو هذا الحد عن طريق الإنسان نفسه، والذى يصبح فى هذه الحالة حاملا لإشارة الحد أو الخط الفاصل هذه. فهذا الحد يتم تعليمه عن طريق أشكال معينة للوشوم التى تُرسم على الجسم مثلا، أو عن طريق رسومات معينة، وتصاوير على الجسد، أو عن طريق تشوهات معينة تلحق الجسد – كما تفعل بعض القبائل – وأيضا عن طريق الحلى والأزياء الشعبية واللغة والمطبخ، وعن طريق نمط الحياة؛ أى مجمل القول: عن طريق الشيء الذى نسميه حضارة، الحضارة – باعتبارها شيئا ماديا مملوكا – والحضارة – باعتبارها تراثا وموروثات وأساطير، إلى آخره (ونذكر هنا بالسراويل المقلمة التى يلبسها الإسكتلنديون؛ والتى تعتبر فى الوقت نفسه علامات تتميز بها القبائل عن بعضها البعض)، الحصائر والخطوط المقلمة للعباءات التى تحملها

(٤٦) يعتبر "ماكس فيبر" أن فكرة "الشعب المختار" فى اليهودية نشأت عن مبدأ "التمايز" اتجاه الخارج، وأن هذه الفكرة تتكرر دائما تحت ظروف مشابهة لهذا المبدأ: "فخلف كل التناقضات العرقية تقف – بطبيعة الحال – بشكل أو بآخر فكرة الشعب المختار". (انظر: الاقتصاد والمجتمع، ص٢٢١).

النساء في جزر أندونيسيا – على سبيل المثال – وأيضا الأسلحة وأدوات القتال في صورها المختلفة ، كل هذه الأشياء يمكن أن تكون علامات لحدود حضارية على النحو المذكور، بل حتى الغناء والرقصات يمكن أن تحمل هذا المعنى. فهذه الأشياء جميعها ليست موجودة هكذا بمحض الصدفة، وإنما هي تفصل وتحد مع الآخرين، وقد تم ربطها كعلامات حدودية بمفاهيم الأفضلية والتميز، ومفاهيم التفوق والتسامي عند المجموعة؛ أي أنها ارتبطت بأيدلوجيات معينة، على اعتبار أنها علامات حدودية تفصل بين أفراد مجموعة معينة، وبين العالم الخارجي. فترسيم هذه العلامات الحدودية يعتبر بالنسبة لمفهوم الحد عند الشعوب الطبيعية الأولى (قارن الكلمة اللاتينية margo أي: حد أو هامش) أكثر أهمية من أي تحديد أخر للمجالات قائم بالفعل ، ويمكن لهذا التحديد أن يكون قائما أيضا، ولكنه يعتبر في هذه الحالة جزءا من شيء أكثر شمولا، شيء يخترق وجود الإنسان اختراقا، بتعبير آخر: شيء يمثل تركيبا حدوديا...

إن التركيب الحدودي يحد الحضارة – في الحالة المثالية النموذجية – ليس على اعتبارها تمثل نمطا واحدا من أنماط طريقة الحياة في مقابل صور حياتية أخرى يمكن النظر إليها على أنها هي الأخرى حضارات أيضا، بل إنه يشمل في داخله مفهوم الحضارة المطلق على أنه هو الحضارة الخاصة بالفرد أو بالمجموعة؛ أي باعتبار أن الحضارة الخاصة بالفرد تبدو هنا على أنها عالم كوني صالح وسار، تظهر الحضارات الأخرى في مقابلته على أنها حضارات أقل تطورا، وعلى أنها حضارات سفلى. فهذه الحضارات الأخرى تكون فقط في أعين الباحثين في علم الحضارة حضارات أخرى، بناء على نظرتهم الضميرية العلمية الواسعة، وليس في أعين أصحاب هذه الحضارة نفسها. فحتى منذ عهد قريب بدأنا وبشكل تدريجي ومضني نتعلم أن الآخر يمكن أيضا أن يكون له شبه بالإنسانية مثلنا" (ف. إ. موللان ١٩٨٥ ، ١٩).

غير أن "موللان" هو الآخر لا يدرك أيضا أنه بكلامه السابق لا يتحدث عن تركيب أساسي عالمي، وإنما هو في واقع الأمر يصف صورة معينة من صور "تصعيد" التراكيب الأساسية للحضارة – في حالتنا هنا: "التصعيد" في اتجاه "التمايز والاختلاف" مع الآخرين الذين يعيشون خارج هذه الحضارة؛ ولهذا فإنه يتجاهل حقيقة أن قدرة الحضارة على "التصعيد" في اتجاه "التمايز والاختلاف" مع الآخرين، إن

تأسيس وتسليح "التركيب الحدودى" الفاصل ليس بالضرورة أن يكون موجها ضد عالم خارجي يُنظر إليه على أنه "عالم متخلف بلا حضارة"، وإنما غالبا ما يكون الأمر بالعكس؛ إذ يكون هذا "التركيب الحدودى" مصوبا نحو حضارة يتم استشعارها على أنها أكثر تفوقا وأكثر سيطرة. وأفضل مثال على هذا يسوقه لنا "مولمان" بنفسه، وهو مثال: السراويل المقلمة التى يلبسها الأسكتلنديون. فنحن نعرف أن هذا التقليد "تقليد مستحدث"، ليس بأقدم من القرن الثامن عشر بأية حال من الأحوال (قارن: "إ. هوبسباوم/ت. رانجر – E. Hobsbawm – T. Ranger" ، ١٩٣٨)، ونعرف أيضا أن الهدف من هذا التقليد كان – كما يتضح من أسطورة "أوسيان" لمكفيرسون[٤٧]– هو الرفع من شأن الضاحية (أسكتلندا) فى مقابل الحضارة المركزية الدامجة التى تمثلها المملكة البريطانية. "فالتصعيد التمايزى" للحضارة لا يعبر عن جوهر الحضارة – كما يتصور "مولمان" – وإنما يعبر عن تلك الحالة الخاصة والمميزة التى أطلق عليها "إ. هـ. سبيسر – E. H. Spicer" اسم "نظم الهوية التى يمكن تبنيها فى مواجهة البيئات المضادة" (إ. هـ. سبيسر، ١٩٧١)، فتصعيد أنماط وتراكيب حضارية معينة بحيث تأخذ شكل التميز والاختلاف والمغايرة مع حضارات أخرى، وبحيث تبرز الفرق وتضع الحدود الفاصلة مع العالم الخارجي ، هذا هو الذى يمثل الحالة نفسها بعينها التى نتحدث عنها هنا. ولكن هذا ليس هو جوهر الحضارة – كما قلنا – وإنما هذا تركيب "مصعد" لنمط حضارى أساسى يأخذ هنا صفة الاختلاف والمغايرة مع العالم الخارجى. أما التركيب الأساسى للحضارة فلا يزال يكمن فى القاع، فى العمق، فى اتجاه الطريق إلى أسفل. ويرى "سبيسر" أيضا أن هذه التراكيب "المصعدة" فى اتجاه التمايز والاختلاف، أو ما أسماه ب"نظم الهوية" (الجماعية) سابقة الذكر، إنها فى نشأتها تتميز باستمرارية وديمومة من نوع فريد، وإنها تحمل فى نشأتها أيضا دائما عنصر الضدية والمقابلة مع التراكيب الحضارية الأخرى، فالهوية التى تتكون بشكل "تصعيدى" قائم على التمايز والاختلاف مع الغير هى "هوية معاكسة"، هوية "مقابلة ومناقضة" (Gegen-Identitaet,

(٤٧) "أوسيان – Ossian" ل"ماكفيرسون – Macpherson": هى أسطورة أسكتلندية –غالية قديمة، و"أوسيان" هو اسم هذا "البطل الأسطورى"، وقد اشتهرت أشعاره عن طريق ترجمات "مكفيرسون" لها. ويعتقد أن "أوسيان" عاش وكتب فى القرن الثالث الميلادى. (المترجم)

counter-identity) لهويات أخرى موجودة فى العالم الخارجى؛ إذ تتم مقابلة هذه الهوية مع الهويات الأخرى، ويكون المبدأ هنا هو مبدأ المغايرة، بهدف إعلاء الهوية الخاصة بالفرد أو بالمجموعة فى مقابل هذه الهويات الأخرى. هذه الهوية "المعاكسة" تمثل إذن نوعا من حركة المقاومة أمام هوية أخرى كبرى تهددها بالابتلاع(٤٨). فالهويات المعاكسة لا يتم تكوينها والحفاظ عليها لكى تكون موجهة ضد الفوضى اللاحضارية، وإنما يسعى الإنسان والأفراد إلى تكوينها والمحافظة عليها لكى تكون موجهة ضد الحضارة المسيطرة. وأوضح مثال على هذا هو حالة الأقليات فى التجمعات البشرية والحضارية. ونود أن نورد فى هذا السياق الاقتباس التالى نقلا عن "آلان دونديس – Alan Dundes":

"إن تعقب الأقليات واضطهادهم (مثل اليهود والسود إلى آخره) فى المجتمعات البشرية قد أدى إلى أن هذه المجموعات تعلقت بهويتها وتشبثت بها، كتشبث الغريق بالقشة. وقد أورد سبيسر حالات القطالونيين والباسك والجاليتس فى إسبانيا، ولكن هناك المئات من الأمثلة فى كل مكان من العالم، نذكر على سبيل المثال: الفرنكوفونيين فى كندا، ومتحدثى اللغة البريتونية فى فرنسا... إلى آخر هذه الأمثلة. فما يدفع إلى تكوين الهويات المعاكسة هو دائما – على الجانب الآخر من الحضارة – ذلك المبدأ المضاد للتمايز فى جانب الحضارة المسيطرة، والذى يمثل واحدا من الملامح المشتركة للهوية الفردية والهوية الجماعية. فكما أنه لا يمكن وجود مفهوم للذات دون مصاحبة ذلك بمفهوم معين عن الآخرين، فإنه لا يمكن وجود وعى جماعى دون وجود أية مجموعات أخرى، يتكون هذا الوعى الجماعى فى مقابلها"(٤٩).

وقد صادف "آلان دونديس" الصواب عندما قام فى بحثه – السابق الذكر – بالتركيز على "التراث الشعبى" (الفلكلور) على اعتبار أنه نظام مميز من الإشارات يمكن من خلاله تعريف مثل هذه "الهوية المعاكسة". غير أن هذا يصح فى حالة واحدة؛ وهى: عندما يكون المقصود بمصطلح الفلكلور أو التراث الشعبى ليس هو التكوينات

(٤٨) يطلق "أ. د. سميث – A.D. Smith" على هذه العملية مصطلح "الإثنية أو العرقية" ويعرِّفها على أنها "حركة مقاومة واستعادة"، ١٩٨٦ ، ص ٥٠ – ٥٨، ٩٢ .

(٤٩) آ. دونديس – "A. Dundes"، فى: آ. ياكوبسون- ويدنج – A. Jakobson-Widding "١٩٨٣، ص ٢٣٩ .

الحضارية بمعناها المطلق العام، وإنما عندما يكون المقصود منها بالمعنى المحدد للكلمة تلك التكوينات الحضارية التى نشأت على الأطراف، وتمكنت من الحفاظ على نفسها مع مرور الزمن ، وهذا فى ارتباط وفى تضاد مع النظم الحضارية المسيطرة التى تحتل المركز. فالفلكلور بهذا المعنى هو تكوين أو بناء حضارى تحتى له سمات وخصائص الإقليمية، وعلاقته بالحضارة المسيطرة تشبه تماما علاقة اللغة الدارجة أو اللهجة باللغة الفصحى. ولكن نظرا لأن "دونديس" قد أغفل هذا الفرق المهم، فقد ارتكب هو الآخر خطأ ؛ عندما قام بتعميم حالة هى فى الواقع حالة خاصة. هى حالة تقتضى فهم الفلكلور بالمعنى المشروح أعلى، لا على أنه تكوين حضارى مطلق، بل على أنه بناء إقليمى نشأ كتكوين مضاد للحضارة المركز. وهذا هو الفارق الذى لم يفطن إليه "دونديس". ففى موقف الكبت الحضارى والقهر والتغريب والتهميش، كما عايشته كل العادات والموروثات الشعبية الأوروبية، والتى نطلق عليها لفظ "فلكلور" – بالمعنى المحدد للكلمة – قد "تثبتت" هذه العادات الشعبية وتحولت إلى صورة تعبيرية رمزية "لهوية معاكسة"، يمكنها – كما قال "إ. هـ. سبيسر" منذ قليل – "أن تُتبنى (وأن تقاوم) فى مواجهة البيئات المعاكسة".

ومن المواقف الأخرى المميزة التى تؤدى إلى "التصعيد التمايزى" للتكوينات الحضارية من خلال تسليح "تركيبها الحدودى" هو موقف التعارض أو الازدواج الحضارى الداخلى. ومثل هذه الحالة تمثل أمامنا فى تجسيد واضح فى روسيا فى القرن السابع عشر والثامن عشر(٥٠). فقد أدت حركة الحداثة والتصنيع، كما عايشتها كل البلدان الأوروبية فى ذلك الوقت، فى روسيا إلى وجود نوع من الازدواجية الحضارية، تقف فيها الحضارة القديمة فى مواجهة الحضارة الجديدة، ويمثل فيها النظام الرمزى لكل واحدة من الحضارتين نفيا أو عكسا للحضارة الأخرى. ومن هذا المنطلق اكتسبت كل حضارة من الاثنتين معنى "تمايزيا"، "حدوديا" فاصلا من الأساس: فالإنسان كان يفعل شيئا بطريقة معينة من أجل هدف واحد، هو: لأن

(٥٠) "ج. لوتمان / ب. أوزبينسكيا – B. Uspenskij - J. Lotman" ١٩٧٧ ، قارن أيضا: "ر. لاخمان – R. Lachmann" ١٩٨٧ .

الآخرين يفعلون هذا الشيء نفسه بطريقة أخرى. فالإنسان كان يفعل هذا من أجل أن يبين ويوضح عدم انتمائه للآخرين. فإطلاق اللحية، و"السير عكس الشمس"، والطرق على الصليب بإصبعين بدلا من ثلاثة أصابع ، هذه الأشياء كان يقدسها أصحاب العقيدة القديمة وجعلوا منها رموزا ذات صبغة عقائدية عالية، وهذا لسبب واحد، هو: أن الإصلاحيين كانوا يفعلون العكس. وقد أدت حركة التحديث والتصنيع التى تزامنت مع عصر التنوير إلى إيجاد ازدواجيات مشابهة بين القديم والجديد فى كل مكان فى العالم. وحتى اليهودية نفسها، والتى - كما نعلم - تعتبر كلها فى مجموعها "هوية معاكسة" نشأت بالتضاد مع "البيئات الأخرى المقابلة لها"، لم تسلم من مثل هذه الازدواجية الحضارية[٥١].

"التمايز" - بالمفهوم الحضارى - لا يوجد فقط فى الاتجاه من أسفل إلى أعلى، أو من الأطراف فى اتجاه المركز - كما رأينا فى الأمثلة السابقة (الازدواجية الحضارية داخل الحضارة الواحدة، أو العلاقة بين "الضاحية" الحضارية والمركز)، وإنما يسير "التمايز" أيضا فى الاتجاه المضاد؛ أى من أعلى إلى أسفل، أو من المركز فى اتجاه الأطراف. وليس من فراغ أن كلمة "تمايز" تحمل فى داخلها معنى التميز فى العلاقة مع ما هو دون هذا المستوى الذى يمثله صاحب قضية "التمايز" هنا، فـ"التمايز" - بهذا المعنى - يعنى التحديد ووضع الحدود مع ما هو أسفل، مع ما هو أدنى اجتماعيا وحضاريا؛ هو تحديد يحمل معنى "الارستوقراطية" و"النبالة"، وبهذا نعود مرة أخرى إلى مفهوم الحضارات "الطاردة"، الحضارات "المانعة العازلة"، التى سبق أن تحدثنا عنها فى إيجاز. فالطبقات العليا فى كل مكان تولى أهمية خاصة للتعبير الظاهرى المرئى لخصوصيتها؛ ولذا فإنها تميل بصورة خاصة إلى تجسيد رمزية حضارية ذات مغزى "حدودى فاصل" من الأساس، تميل إلى التجسيد "الطردى" لهويتها[٥٢]. ومن مظاهر

(٥١) حول الصراع الذى نشأ فى اليهودية بين التقليدية وبين التنوير (الكلمة العبرية "حسخلاه"، القانون العرفى اليهودى) انظر - على سبيل المثال - "ى. فيشمان - J. Fishman" ، فى: "أ. ياكوبسون- ودينج" ١٩٨٣ ، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٥٢) قارن: "ب. بوردو -P. Bourdieu" ١٩٨٢/١٩٧٩ . قارن أيضا: "ت. فيبلن - Th. Veblen" ١٨٩٩ .

هذا التجسيد "الطردى" نجد فى الحضارة المصرية القديمة مثلا العباءات ناصعة البياض، والباروكات الطويلة التى كانت ترتديها طبقة "الكتبة" فى مصر القديمة، ومثال ذلك أيضا فى أيامنا هذه الأحذية البراقة والحلل السوداء والأساور ناصعة البياض والأظافر متناهية الطول، والتى تعتبر اليوم فى أنحاء عديدة من الشرق مظهرا من مظاهر الوجاهة والرقى(٥٣). فإذا كان هناك تكلف فى طريقة الحياة، واصطناع باهت لمظاهرها - ما نريد أن نطلق عليه "شيكى ميكى" - فإن هذا التكلف يسير دائما فى اتجاه مثل هذا الاصطناع غير المريح غالبا فى طريقة الحياة، ويجعل من مثل هذه الطريقة المتكلفة فى المعيشة أسلوبا حياتيا يتم تنفيذه ورعايته بدقة وعن وعى. ونود أن نطلق هنا على هذه الصور الحضارية من صور "التمايز" العمودى أو الرأسى داخل المجتمعات مصطلح "النخبوية أو الصفوة" (Elitismus) فى مقابل مصطلح "العرقية أو الإثنية" (Ethnizismus) و"القومية" (Nationalismus) واللذين يعتمدان على مبدأ "التمايز الجانبى"، كما فى علاقة الأطراف بالمركز الحضارى، أو فى علاقة قوميات وعرقيات معينة بحضارة عليا دامجة.

الحضارة فى حالة "تصعيدها" بشكل "تمايزى"، أو فى حالة "تسليحها بالتركيب الحدودى المانع" تكون بالضرورة مرتبطة بوعى خاص بالانتماء، وبالترابط والتبعية للمجموعة الواقعة داخل هذا الخط الحدودى الفاصل، الذى يحد مجموعة حضارية معينة فى مقابل المجموعات، أو الحضارات الأخرى. فينشأ بين أفراد هذه المجموعة الحضارية وعى جماعى، وعى ال"نحن"، ويكتسب هذا الوعى حدة ووضوحا كلما أحكم التمايز والتفريق مع المجموعات الأخرى. فكلما وضحت صورة هذه المجموعات الأخرى الواقعة خارج الإطار الحدودى، صورة هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم لفظة "هم"، كلما وضحت فى المقابل صورة وعى ال"نحن"، الوعى الجماعى للمجموعة التى تعيش داخل هذا الإطار الحدودى. فالوعى الجماعى للمجموعة المتمايزة يجد منطقه وتعبيره

(٥٣) هذه المظاهر منتشرة - كما نعلم - فى أنحاء مختلفة من بلاد الشرق، وتفهم على أنها من مستلزمات الرقى والتقدم، ومن مظاهر النبل والرقى. ومجتمعاتنا مليئة بمثل هذه المظاهر، والتى نميل إلى تسميتها "بالمظاهر الكذابة". فإن كان المؤلف يرى أنها مظهر من مظاهر الحضارة، فنحن نرى فيها مظهرا من مظاهر "الخيبة الكبيرة" التى سقطت فيها بعض طبقات مجتمعاتنا. (المترجم)

في نظام رمزي إشاراتي ذي طبيعة "حدودية" أساسية؛ فالتحديد مع الآخرين هو وحده الذي يكسب صورة هؤلاء الآخرين من جانب، وصورة وعي ال"نحن" للمجموعة المتمايزة من جانب آخر الوضوح والظهور. كلمة "هم" هنا مهمة: هؤلاء ال"هم" يمكن أن يكونوا أشخاصا يمثلون الطبقة العليا، أو الطبقة الدنيا، يمكن أن يكونوا الإصلاحيين أو التقليديين، يمكن أن يكونوا أشخاصا ظالمين يمارسون القمع والاضطهاد، أو حتى سكان القرية المجاورة. فالأسباب والتحديات التي تدفع إلى إبراز الهوية الخاصة والتعبير عنها بشكل ظاهر مرئي متعددة وكثيرة. فما يدفع الفرد أو المجموعة إلى صياغة هويته وذاتيته وسبكها في أساليب مرئية ظاهرة قد يعود إلى عوامل مختلفة، كما رأينا. ولكن في كل الأحوال يمثل هذا التعبير عن الهوية وإبرازها في أساليب نوعا من التعبير المضاد، نوعا من "التمايز" المعاكس، ترد به حضارة على تحدي حضارة أخرى، وليس على تحدي فوضى من أي نوع. فبقدر ما تبرز حضارة ما نفسها في مقابل حضارة أخرى، بقدر ما تكون هذه الحضارة الأخرى في الوقت نفسه مبرزة ومرئية.

في حالة "تسليحها الحدودي" تغير الحضارة من حالتها الثابتة، وتتحول وتصبح "دينا". ولكن هذا القانون لا ينطبق على حالة "النخبوية أو الصفوة" - كما أطلقنا من قبل (وهذا بالرغم من أنه توجد أيضا "أديان" من هذا النوع خاصة بالطبقات العليا أيضا)[٥٤]، ولكنه ينطبق أساسا على المبدأ الذي تأخذ فيه الحضارة سمة "العرقية أو الإثنية" و"القومية". وما نسميه بالعنصر الديني للهوية "المصعدة" بشكل "تمايزي حدودي فاصل"، يكمن في ميل هذه الهوية إلى الإطلاقية، وإلى استغراق جميع الأفراد فيها. فمن خلال محاولة استغراق جميع الأفراد داخل هذه الهوية الحضارية يتمكن هذا الوعي الجماعي من الانتشار داخل المجموعة؛ فهذا الوعي الجماعي يريد أن يشمل كل الأفراد، بل أن يستغرق كل فرد عن آخره، ويستوعبه في داخله حتى في دقائقه. وفي داخل هذه الصورة الاستيعابية تذوب كل الفروق الأخرى أمام هذا "التمايز" الأوحد والحاسم في الوقت نفسه . الوعي الجماعي ينتشر في الداخل بفضل التحديد مع الخارج،

(٥٤) قارن: "ب. أنتيس/د. بانكه - D. Pahnke - P. Anthes"، ١٩٨٩ .

وبفضل التمايز عليه، ولا يبقى في الداخل إلا هذا الوعي الجماعي الذي يشمل جميع الأفـراد، وكـل فـرد عـن آخره. وهنـا تـذوب - كمـا قلنا - كل الفروق الأخرى. فـأنا - كألماني - "لا أعرف فقط إلا ألمان". وأقدم مثال - وفي الوقت نفسـه - أروع وأوضح مثال على مثل هذا "التسليح الحدودي الفاصل" للحضارة في ظل استشعار الخطر القادم من الخارج يضربه لنا الإنجيل نفسه، وذلك في قصة الإصلاح الشرائعي الذي قام به "يوشيا، ملك يهوذا"[٥٥] (انظر: الملوك الثاني، سفر:٢٢ وما بعده، العهد القديم) ، والتي سوف نرجع إليها بالتفصيل في الفصل الخامس من هذا الكتاب. فكل من الإصلاح "اليوشياوي" نفسه - وقبل كل شيء - التذكير به في سفر "التثنية"[٥٦] يجب تفسيرهما على أنهما يمثلان نوعا من التجديد العرقي (الإثني) لبني إسرائيل في الوقت نسفه، فنحن هنا أمام حالة شعب يسترجع ذكرى هويته الحقيقية ؛ أولاً بعد فترة الغزو الآشوري له، وثانيا بعد الشرخ العميق الذي حدث في تراث هذا الشعب بسبب سبي بابل الشهير[٥٧]. وإذا جاز لنا أن نعبر عن هذا الموقف بلغتنا اليوم، نستطيع أن نقول إننا هنا أمام "حركة صحوة قومية" بالفعل؛ هذه "الصحوة"، أو تذكر هذه الهوية

(٥٥) "يوشيا ملك يهوذا - Josia" - أحد ملوك بني إسرائيل، تولى ملك "يهوذا"، بالقرب من أورشليم، قبل سبي اليهود إلى بابل، ووقوع أورشليم في حوالي ٥٥٠ قبل الميلاد بوقت قصير، "ودام ملكه إحدى وثلاثين سنة بأورشليم" - كما يرد في ذكر قصته في العهد القديم (الملوك الثاني ٢٢ ، ١)، وقد كان ملوك "يهوذا" السابقون قد ضلوا الطريق وعصوا ربهم، والحديث هنا عن الملك "منسى" وابنه "آمون" اللذين حكما قبل "يوشيا"، مما جعل الرب يغضب على "يهوذا" ويقرر الانتقام من سكانها. وتمثل هذا في زحف ملك بابل "نبوخذ نصر" على "يهوذا" وقصة السبي المشهورة. والإصلاح المقصود هنا هو "تجديد العهد"، والقضاء على عبادة الأوثان والاحتفال بالفصح وعودة شعب "يهوذا" تحت حكم "يوشيا" إلى الشريعة مرة أخرى، وندم "يوشيا" على الضلال والغي الذي كان فيه الآباء. وقد صادف هذه العودة والرجوع إلى جادة الصواب العثور على "كتاب الشريعة (سفر التثنية)" الذي كان سببا في إيقاظ الضمير الشرائعي عند شعب "يهوذا". (المترجم)

(٥٦) سفر "التثنية" هو الكتاب الخامس من كتب سيدنا موسى (انظر العهد القديم، القسم الأول). (المترجم)

(٥٧) ذكر الخبر عن هذه الأحداث له أكثر من رواية، كما تمت معالجته نصيا أكثر من مرة. ولكننا نستند هنا في أفكارنا إلى النص المحقق المعروف باسم "ما بعد السبي"، وهذه الصياغة النصية تنقل لنا التراث في ضوء معايشات السبي، والكارثة التي حلت ببني إسرائيل. قارن للمزيد من التفصيل: "هـ. شبيكرمان - H. Spieckermann" ١٩٨٢ .

ومحاولة استرجاعها يُرويان في تراث بني إسرائيل في شكل قصة الظهور المفاجئ لكتاب كان قد طواه النسيان[٥٨]. ولكن أي نوع من النسيان مقصود هنا؟ وأي فقدان للهوية معنى هنا؟.

كان من المنتظر أن يصاحب فقدان الأرض وفقدان المعبد والهوية السياسية، كما شهدتها مملكة "يهوذا" في العام ٥٨٧ قبل ميلاد المسيح، فقدان للهوية العرقية عند هذا الشعب أيضا، على الأقل عند أسباط إسرائيل العشرة من شعوب "المملكة الشمالية" الذين سباهم ملك "آشور" قبل حادث بابل بحوالى مائة وأربعين سنة تقريبا[٥٩]. فمثل هذه "العرقيات" المنفصلة عن أصلها تنسى في الغالب الأصل الذي نشأت عنه، تنسى من تكون هي، ومن كانت هي في الماضي، وتذوب بسرعة في "عرقيات أخرى" (قارن: أ. د. سميث ، ١٩٨٦)، وقد كان هذا هو المصير الذي لحق - إن عاجلا أو آجلا - بكل "العرقيات" التي كانت موجودة في العالم القديم. إلا أن اليهود هم الوحيدون من بين أعراق العالم القديم الذين قاوموا نسيان هويتهم. والفضل في هذا يرجع إلى جماعة اليهود منهم الذين تم سبيهم ونفيهم إلى مملكة بابل؛ حيث استطاعت هذه الجماعة في المنفى بكل ما أوتيت من قوى الذكرى أن تتشبث بمعالم صورة ذاتية عن نفسهم وعن هويتهم، كانت معيارا وقاعدة للسلوك، وكانت حاكمة لهذا السلوك في الوقت نفسه . فقد استطاعوا في المنفى أن ينتزعوا من براثن النسيان "رتوش" هذه الصورة التي أصبحت فيما بعد "معيارية تقيعدية" ومحددة ومشكِّلة للسلوك أيضا. وقد تجلت هذه الصورة أمام أعينهم من خلال تراثهم وموروثاتهم المتمثلة في حكاياتهم. واستطاعوا من خلال الذكرى أيضا أن يتشبثوا بأسس هويتهم العرقية.

(٥٨) المقصود هنا "بالكتاب الذي طواه النسيان" هو "كتاب الشريعة" الذي تم العثور عليه في عهد "يوشيا"، والذي كان سببا في استعادة شعب "يهوذا" هويته الشرائعية، بعد أن فقدت في ظل الحكام السابقين وحل محلها التخبط والضياع في وثنيات وأرجاس متعددة - كما تروي لنا التوراة. ويرى كثير من علماء "العهد القديم" أن "كتاب الشريعة" المعنى هنا هو نفسه "الكتاب الخامس" من صحف موسى، المعروف بـ"سفر التثنية". ومن هنا تأتي خطورة وأهمية هذا "الكشف" من الناحية الحضارية بالنسبة لبني إسرائيل. فالعثور على هذا الكتاب كان بمثابة العودة والرجوع إلى الهوية الحقيقية لبني إسرائيل. فاستعادة الهوية هنا يقابلها بصورة رمزية العثور على كتاب الشريعة المفقود. (المترجم)

(٥٩) تعرض بنو إسرائيل (المملكة الشمالية) للغزو والاحتلال ثم السبي من قبل الآشوريين أيضا، قبل وقوع حادثة بابل المشهورة. والقصة مروية كاملة في العهد القديم، الملوك الثاني ، ص ١٧ وما بعده. (المترجم)

والشيء الفريد في هذه الهوية هو أن هذه الهوية يحكمها "عقد" أو "عهد" قطعه الرب على نفسه مع هذا الشعب، وصيغة هذا "العهد" تتمثل في قول الرب لموسى: "لتدخلوا في عهد الرب إلهكم، وفي قسمه الذي يقطعه معكم اليوم، ليقيمكم له هنا أمة ويكون لكم إلها، كما قال لكم، وكما أقسم لآبائكم إبراهيم وإسحاق ويعقوب" (التثنية ٢٩، ١١ - ١٣)[٦٠]. وصيغة "العهد" هذه، وبالأخص قوله "ليقيمكم له هنا أمة ويكون لكم إلها"، تتكرر كثيرا في مواضع متفرقة فهي تمثل لب هذه الهوية[٦١]. فالهوية هنا لا ينبغي أن تقتصر على مجرد الإظهار الخارجي لها، ولا يجوز أن تبقى مسألة تعبير ظاهري وفقط، وإنما يجب أن تصبح مسألة وعي وعقيدة، "مسألة من مسائل القلب". فيوشيا، ملك يهوذا، أمر باستدعاء "جميع سكان أورشليم ويهوذا، من الصغير إلى الكبير"، وطلب منهم الصعود إلى الهيكل. "وتلا على مسامعهم جميع ما ورد في كتاب العهد الذي وجد في الهيكل. ووقف الملك على المنبر، وعاهد الرب على أن الشعب يتبعونه، ويعملون بوصاياه وإرشاداته وفرائضه بكل قلوبهم وكل نفوسهم؛ ليحققوا كلام العهد الذي ورد في الكتاب . فالتزم الشعب كلهم بالعهد الذي قطعه الملك"[٦٢]. والكلمات "بكل قلوبهم وكل نفوسهم"، وأيضا قوله "الشعب كلهم" - هذه كلمات مفتاحية رئيسية توضح أن الأمر يدور هنا حول نوع من "حركة الصحوة" لدى شعب بني إسرائيل، حول

(٦٠) كل الاستشهادات التي ترد في هذا الكتاب من العهد القديم تم نقلها عن ترجمة دار الكتاب المقدس: الكتاب المقدس؛ أي كتب العهد القديم والعهد الجديد. الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية، لبنان ١٩٩٣ و ١٩٩٥ . (المترجم)

(٦١) ترد هذه الصيغة بصورة مطردة على وجه الخصوص في كتاب "إرميا"، وبالأحرى في المواضع التالية: إصحاح ١١ ، ٤ - ٢٤ ، ٧ - ٣٠ ، ٢٢ - ٣١ ، ٣٣ - ٣٢ ، ٣٨ . وغالبا ما تكون مصحوبة بالحديث عن تجديد و"ختان" القلب؛ أي صفاؤه وتكريسه لعبادة الرب (قارن هنا: إرميا ٤ ، ٤ . وقارن أيضا سفر "التثنية" ١٠ : ١٦ ، وحول موضوع "تجديد" القلب انظر بالأخص "عزرا" ١١ :١٩)، وقضية "الختان" عند اليهود - انطلاقا من رمزية ختان القلب - هي السمة الإثنية العرقية لليهود على الإطلاق، هي العلامة "التمايزية" في مقابل الكفار، والمشركين وعبدة الأوثان، والذين حرم على اليهود الاتصال بهم بأية صورة (المؤلف). وكما هو معلوم فإن "الختان" شعيرة من شعائر اليهودية، وهذا الطقس الشعائري يعتبر في نظر اليهود علامة العهد المعقود بين الله وشعب إسرائيل. (المترجم)

(٦٢) الملوك الثاني ٢ إلى ٤ . سبق ذكره. (المترجم)

اكتمال ونضج صورة ذاتية، أو هوية تقعيدية تشكيلية، كانت مستترة أو حتى منسية، ووصولها إلى درجة جديدة من الوعى والإدراك، وصولها إلى وعى جديد! ولهذا نجد هذا التكرار الدائم للكلمات "بكل قلوبهم وكل نفوسهم" فى مواضع مختلفة من العهد القديم (قارن مثلا: التثنية ٤ ، ٢٩ - ٦ ، ٥ - ١٠ ، ١٢ - ١١ ، ١٣ - ١٣ ، ٣ - ٢٦ ، ١٦ - ٣٠ ، ٢ - ٣٠ ، ٦ - ٣٠ ، ١٠)[٦٣]. لا شىء يصف مغزى هذا المطلب ويعبر عنه فى الصميم أفضل من الكلمة الألمانية "Er-innerung"، والتى تعنى ليس مجرد "الذكرى" وحدها، وإنما تعنى قبل هذا "تعميق المعنى فى دخائل الإنسان"، "ترشيحه وترسيبه" فى الأعماق، "واستدعاؤه من أعماق الإنسان مرة أخرى، ونقله إلى دائرة الوعى والإدراك".

"فالدين" و"العرقية" يتزاوجان هنا فى ترابط حميم. و"الشعب" والدين تداخلا فى مفهوم واحد. فقد كان بنو إسرائيل يتكونون فى بداية الأمر من أسباط متفرقة[٦٤]، ثم "ارتقت" هذه الأسباط وتحولت إلى "شعب"، والشعب ارتقى وتحول بدوره إلى "شعب مبارك" (سفر التثنية ١٩،٢٦)، ثم إلى "أمة مقدسة" (سفر الخروج ١٩، ٦) وأخيرا تحولت "الأمة المقدسة" إلى "جماعة المؤمنين بالرب"[٦٥]. وكل فرد من أفراد هذا "الشعب" عليه أن يوقن وألا ينسى - ولو لحظة - بأنه ينتمى إلى "شعب"، وأن هذا

(٦٣) تقابلنا أيضا - وبصورة مطردة- صيغة "بكل قلوبهم" فى محيط الحضارة الأشورية، كما فى القسم العلنى الذى جمع به الملك "سنحرب" كل الشعب على الولاء لولى العرش "آزارخادون" - باللغة الأشورية: "إنا جومورتى ليبيكونو"، حول هذه المسالة انظر على سبيل المثال: "واتانابه - Watanabe" (١٩٨٧) ، ص ١٦٠ - ١٦٣ . وقد ركزت الأبحاث فى أكثر من موضع على أن صيغة العهود التى كانت تبرم بين الإقطاعيين والملوك فى المجتمع الأشورى تعتبر مثالا لنشأة علم اللاهوت اليهودى الخاص بمسألة، "العهد" الذى قطعه الرب مع الشعب. وواضح أن هناك علاقة بين "العهد" فى الحضارة الأشورية و"العهد" فى اللاهوت الإسرائيلى. للمزيد حول هذا الموضوع طالع آخر الأبحاث التى قام بها "هـ. تدمر - H. Tadmor" و "م. فاينفيلد - M. Weinfeld"، فى "كانفورا، ليفيرانى، زاكجنينى" ١٩٩٠ .

(٦٤) انظر: سفر العدد ٢ . (المترجم)

(٦٥) انظر سفر "التثنية" ٢٣ ، ١ - ٨ . هذه الآيات تنص بالتحديد على من لهم الحق فى الانتماء إلى "جماعة المؤمنين بالرب"، ومن يكون خارج هذه "الجماعة" (المؤلف) كلمة "الرب" فى النص الأصلى هى - حسب التقليد العبرانى - "يهوه - JHWH" (المترجم)

الانتماء يلزمه بنمط معيشى معين ومحدد بشكل صارم ("طبقا لطبيعة العهد الذى قطعه الرب على نفسه تجاه هذا الشعب")، وأن هذا النمط الحياتى الخاص يميز صاحبه بوضوح عن كل الشعوب والأجناس الأخرى. فالاصطلاح العرقى "يهودى" تحول هنا ليصبح "تعريفا تقعيديا معياريا للذات" - كما يقول "إ. ب. ساندرس - E. P. Sanders" (إ. ب. ساندرس ١٩٨٠) ليصبح نوعا من الاعتراف والاعتقاد بصورة ذاتية، بهوية تقعيدية وتشكيلية على درجة عالية من الالتزام، توجب على صاحبها أن يلتزم بها حتى لو كان على حساب حياته الخاصة.

إن سفر "التثنية" فى العهد القديم يعتبر بمثابة "البيان الرسمى" ووثيقة الدستور لحركة مقاومة عرقية. فالنموذج المطبق هنا، وهو نموذج "التمايز" والمقاومة من خلال "تقديس الهوية"، يصل هنا أيضا إلى درجة نموذجية عالية. وهذه الصورة من صور "تصعيد" الهوية فى اتجاه "التمايز والتحديد مع الخارج" لا نصادفها عند شعب بنى إسرائيل وحده، بل هناك صور مماثلة لها، حدثت فى مصر القديمة أيضا. فالتطور الذى حدث فى مصر فيما يتعلق "بتصعيد" الهوية بشكل "تمايزى"، يضع الحدود بينه وبين الآخر، قد اتخذ اتجاها مشابها. ففى فترة الاحتلال الفارسى، باعتبارها فترة سيطرة أجنبية، وقعت مصر هى الأخرى - ولأول مرة - تحت ضغط تغريب سياسى وحضارى، كان لابد عليها من تعبئة كل القوى "التمايزية القومية والمعاكسة" ضد هذا الضغط (أ. ب. للويد ١٩٨٢)، وفى هذا الإطار يجب أن نفهم برنامج البناء العملاق الذى بدأه الملك "نيكتانيبوس" ثم واصله البطالمة من بعده. وفى رأيى أن الحالة التى أمامنا هنا هى حالة "تصعيد" للهوية، ولكن باتجاه "التمايز والتركيز على الاختلاف مع هذا العنصر الغريب المتمثل فى الاستعمار الفارسى"، وحالة "التصعيد" هذه تتشابه فى الناحية الوظيفية تماما مع التطورات التى جرت عند بنى إسرائيل، وإن كان كل من التطورين قد استخدم وسائل حضارية تختلف عن الآخر. فمصر القديمة لم تعتمد فى بناء هويتها الحضارية على الكتابة، ولم تنشأ بمصر "قانونية كتابية"؛ بمعنى أن الحضارة لم تتشكل "بمجموعة مختارة من النصوص المكتوبة"، كما هى الحال عند بنى إسرائيل "فى قانونية العهد القديم": فبدلا من "النصوص" بنيت فى مصر "المعابد". وحل "المعبد" فى مصر القديمة محل "النص" فى الحضارات "النصية". فالمعابد التى بنيت

بمصر القديمة – وما صاحب هذه الحركة من برنامج بناء عملاق – يجب أن نفهمها على أنها مظهر من مظاهر "القانونية الحضارية"، تماما "كالقانونية النصية" لدى الحضارات القائمة على النصوص. فكما أن هذه الحضارات اختارت مجموعة من نصوصها وجعلتها "قانونا وشريعة حضارية" لها، فإن حضارة مصر القديمة اختارت "المعبد" ليكون لها "قانونا وشريعة حضارية" أيضا؛ لذا نرى أن المعابد فى مصر القديمة قد صممت كلها طبقا لأساس معمارى واحد؛ فكلها تحمل نقوشا وكتابات، وكأنها تريد أن تدون التراث بهذا الصورة البنائية العملاقة، وكلها معزول عن العالم الخارجي بأسوار عالية، وكأنها تريد أن توضح بهذه الصورة الحسية ذلك "السور المانع" الذى أقامه "قانون العهد القديم" حول اليهود. فهذه تشبه تلك؛ لأن أسوار المعابد المصرية أيضا كانت لا تضم فى داخلها الشعائر المقدسة والصور والكتابات وحسب، وإنما كانت تحتوى فى داخلها على أسلوب حياة ونمط حياتى معاش وملتصق بالواقع. فقد كانت الحياة فى المعبد تسير طبقا لقواعد صارمة فى ناحية "النظافة وطهارة البدن". فبرنامج بناء المعابد الذى بدأه الملك "نيكتانيبوس" يقدم لنا نموذجا آخر من نماذج الهوية القومية "المصعدة" بشكل "حدودى فاصل"، والتى اكتسبت صفة "التقديس". وبهذه الصورة أصبح "المعبد" رمزا للهوية الحضارية لمصر فى عصورها المتأخرة. فمصر القديمة تنظر إلى نفسها على أنها بلد "مقدس"، بل على أنها "أكثر بقاع الأرض قدسية"، وعلى أنها "معبد العالم كله" (hierotate chora).

إن الحل الذى تم التوصل إليه فى كل من "يهوذا" و"مصر القديمة" اسمه: "تقنين الذاكرة الحضارية". وكلمة "تقنين" تعني: أن كل ما يصنف على أنه "غريب" أو غير مهم يتم استبعاده وتتم إبادته، وأن كل ما يصنف على أنه مهم وذو قيمة – بالمعنى التقعيدى التشكيلى – يتم رفعه إلى درجة "القدسية"؛ أى يتم تزويده بكل صفات الإلزام الشديد بالنسبة للأفراد، وعدم جواز المساس به من قريب أو من بعيد.

لا ننكر أننا بأمثلتنا السابقة قد لجأنا لأمثلة موغلة فى قدم التاريخ. ولكن ما نريد أن نبيِّنه من خلال هذه الأمثلة هو أن الهوية العرقية واستمرارها هما مسألتان ترتبطان بالذاكرة الحضارية وبصور تنظيمها. فانقراض الجماعات العرقية ليس مسألة إبادة جسدية أكثر من كونه مسألة نسيان حضارى جماعى، فمسألة الإبادة الجسدية وحدها

لا تقضى على الجماعات أكثر من الإبادة الحضارية المتمثلة فى النسيان الحضارى العام (ربما لو استثنينا هنا بعض الحالات البسيطة التى كانت الإبادة الجسدية سببا حقيقيا فى فنائها؛ مثل حالة مملكة الإنكا - الهنود الحمر - فى أمريكا)، وإذا تدبر الإنسان هذه القضية برمتها، ووضعها بكل أبعادها ونتائجها موضع التفكر، فلسوف يتضح الآن أن أى تغيير يحدث فى نظام الذاكرات الحضارية- كأن يكون مثلا بسبب التجديد فى نظام التدوين (كما حدث مع دخول فن الكتابة إلى الحضارات)، أو بسبب تغيير فى نظام تداول هذه الذاكرات الحضارية داخل المجتمعات (كما نرى مثلا فى المراحل المختلفة لتداول المعلومات الحضارية: أولا كان فن الطباعة، ثانيا جاء الراديو، ثالثا حل التليفزيون محل الراديو)، أو بسبب تغييرات تحدث فى التراث (وهذا مثل اختيار بعض النصوص من التراث وجعلها نصوصا "قانونية" ملزمة؛ أى نصوصا تقوم عليها الحضارات، أو فك النصوص "القانونية" وجعلها نصوصا عادية مرة ثانية تسبح فى تيار التراث)، إن كل هذه التغييرات -مهما اختلف نوعها- سوف يجلب معه تغييرات عميقة مماثلة فى محيط الهويات الجماعية. فأية "هزة" تحدث فى نظام "الذاكرة الحضارية" لمجموعة ما، وأى تغيير يطرأ على أجهزتها - حتى لو كان هذا التغيير تجديدا من أى نوع - فسوف يؤثر - وبالقدر نفسه - على الوجود الإثنى والجسدى لهذه المجموعة، سوف تتأثر هويتها الجماعية بالكم نفسه الذى حدث به التغيير؛ ولذا فقد ربط بعض الباحثين بكل جدية ولأسباب معقولة بين ظاهرة الدولة القطرية فى العصر الحديث (الدولة القومية) وبين اختراع فن الطباعة، مع ما أحدث دخول فن الطباعة إلى المجتمعات من تغييرات هائلة، و"زحزحات" حضارية بعيدة المدى (قارن: ب. أندرسون ١٩٨٣) إذ يصاحب نشأة الهويات الجماعية "المصعدة" بشكل لافت النظر تطوير مناسب فى التقنيات الحضارية الخاصة بها، أينما وجدت هذه الهويات. فالتقنية الحضارية المناسبة فى الحضارات الكتابية الأولى كانت هى الكتابة، وعند بنى إسرائيل، وفى الحضارة اليونانية القديمة كانت التقنية الحضارية المناسبة هى الكتابة أيضا، وصحبها "فن تقوية الذاكرة"، وعند البراهمة فى الهند كانت التقنية الحضارية الوحيدة هى "فن تقوية الذاكرة"، حفظ النصوص عن ظهر قلب. وهكذا تختلف التقنيات، ووسائل التعبير الحضارية من حضارة إلى أخرى، وأيضا فى داخل الحضارة الواحدة حسب

ظروف "التصعيد" الذى تشهده الهوية الجماعية فى المراحل الزمنية المختلفة. وحتى عند الآشوريين، والذين عرف عنهم أن إنجازاتهم كانت أساسا فى المجال الحربى، وأن آخر شيء كانوا يهتمون به هو المجال الحضارى، حتى عند هؤلاء ارتبطت نشأة مملكتهم بتأسيس مؤسسة حضارية- فى الغالب هم أول من اخترعها، ولا يمكن تجاوز أهميتها الحضارية بأية حال من الأحوال. هذه المؤسسة هى: ما كان يعرف عندهم باسم "مكتبة القصر" (وهو مصطلح يرادف قولنا اليوم "المكتبة القومية")، و"مكتبة القصر" عند الآشوريين كانت تجمع كل ما تمت بلورته من كتابات واتُخذ رمزا للذاكرة الحضارية الخاصة بالمجتمع الآشورى البابلى، وكانت تصحب عملية جمع التراث الآشورى هذه عملية تدوين نشطة وشاملة لتيار التراث، بل من حين لآخر كانت مصحوبة بمحاولة "وضع قانونية نصية"، ووضع تعليقات وشروح لتيار التراث. وهنا ينبغى لنا أن نفهم فكرة نشأة "مكتبة قومية" على أنها نوع من تعبئة الذاكرة الحضارية من أجل "تسليح هذه الذاكرة" بالقدرة "الإدماجية" (بحيث تدمج جميع أفرادها بداخلها) أو – فى الجانب الآخر – بالقدرة "الحدودية الفاصلة" (بحيث تضرب هذه الذاكرة سياجا وسورا حول أفرادها، وتميزهم عن العالم الخارجى)، وطبعا نحن نضع فرقا هنا بين هذا النوع من المكتبات، وبين المكتبات الخاصة التى كانت توجد بالمعابد، أو ما كان يعرف عند الآشوريين أنفسهم باسم "دور الألواح"، فى مصر القديمة كانت تسمى هذه المكتبات بـ"دور الحياة". وعلى أية حال، فقد ثبت أن "الدين" هو من أكثر الوسائل فعالية على الإطلاق لمنح هوية عرقية ما الدوام والاستقرار المطلوبين، فكل الحالات العرقية التى ذكرها "أ. سميث" فى بحثه المشار إليه فى أكثر من موضع، والتى أشار إليها على أنها أمثلة لاستقرار ودوام الأعراق على نحو يثير الدهشة، بداية من السامريين ووصولا إلى الباسك فى إسبانيا، كل هذه الحالات تُظهر الصورة نفسها التى تم فيها انصهار الهوية العرقية مع اتجاه دينى معين (أ. د. سميث ١٩٨٦ ، ص ١٠٥ – ١٢٥).

القسم الثانى

الدراسات التطبيقية

تمهيد

هناك حضارتان من بين حضارات العالم القديم، هما الوحيدتان اللتان استطاعتا أن تمنحا تراثهما قوة وصلابة فى مقاومة عوادى الزمن، بصورة جعلتهما حتى يومنا هذا ذاتا تأثير كبير فى ناحية الهوية؛ هاتان الحضارتان هما: حضارة اليونان، وحضارة بنى إسرائيل. فعلى أساس الترابط الذى حدث بين هاتين الحضارتين لم ينشأ الغرب المسيحى وحده، وإنما استفاد منه الإسلام أيضا. وإذا كان الغرب قد اعتمد أكثر على "الكلاسيكيين" اليونان (الشعر والفلسفة اليونانية) والذين شكلوا - بالارتباط مع الإنجيل العبرانى ونصوص العهد الجديد - لب الذاكرة الحضارية للغرب ولبلاده، فإنه فى عالم الإسلام سادت العلوم والمعارف اليونانية، وأن القرآن قد "غطى" تماما على الإنجيل العبرانى[1]. وبالرغم من هذا فإنه يجب التأكيد هنا على أن كلا من هذين العالمين الحضاريين: عالم الحضارة الغربية، وعالم حضارة الإسلام، قد استند

(١) المؤلف هنا يتبنى وجهة نظر حضارية، وليست "دينية لاهوتية". فهو ينظر إلى الأديان السماوية الثلاثة، وكتبها فى سياق تسلسلها الحضارى، والذى يبدو هكذا: العهد القديم، العهد الجديد، القرآن. غير أن هذا لا يعفيه من المغالطة الشديدة، بل والسطحية "المؤلمة" خاصة فى المواضع التى يتحدث فيها عن الحضارة الإسلامية، فمصادره كلها فى هذا الجانب لا تتعدى مجال "المعلومات العامة". ولكن قيمة آرائه وأفكاره فى المجال الحضارى العام لا يمكن أن تنكر بأية حال من الأحوال، ولعل الترجمة تكون قد أوضحت هذا، ونحن نعرف أن المؤلف غير متخصص فى علوم القرآن، ولا ننتظر منه هذا أيضا، ولكنه ينساق أحيانا وراء آراء، منها ما هو كنسى لاهوتى، أو استشراقى ترى أن القرآن يعد امتدادا وتلخيصا للعهد القديم. على أية حال يرى المؤلف أنه فيما يتعلق بالنصوص الدينية مطلقا يوجد نوعان هما الأساس لكل هذه النصوص، أطلق المؤلف عليهما اسم "القانون النصى الدينى": وهما "قانونية" العهد القديم، والقانونية النصية التى تمثل البراهمانية والبوذية فى الهند. وكل ما عدا ذلك من نصوص دينية يمكن إرجاعه - فى رأيه - إلى هذين الأصلين، فالعهد الجديد والقرآن مثلا يمكن - حسب هذا الرأى - إرجاعهما إلى العهد القديم. والنصوص التاوية والكنفوشيوسية يمكن إرجاعهما إلى الأصل الهندى، وهكذا. وطبعا لسنا هنا بمعرض الحديث من المنظور الدينى العقائدى. (المترجم).

- كل واحد منهما - فى نشأته بطريقته الخاصة إلى هذا الارتباط مع التراث الإسرائيلى اليهودى، والتراث اليونانى، فارتباط "الإسلام" بهذا التراث كان مختلفا عن ارتباط "الغرب المسيحى" به. بيد أن هذا "التراث" لم يستمر فقط فى صورة هذا الارتباط الذى حدث مع هذين العالمين الحضاريين (الإسلام والغرب المسيحى)، وإنما تواصل وبقى أيضا فى "الحضارة الخالصة"؛ أى فى الأصل كذلك. فتراث حضارة بنى إسرائيل انتقل إلى اليهودية، وتراث "هيلاس" (Hellas) (باليونان) انتقل إلى الحركة "الهومانية" (الإنسانية).

ولكن كيف حدث كل هذا؟ وما الذى أدى إلى أن هاتين الحضارتين بالأخص (اليونان وإسرائيل) أو بالأحرى ما الذى أدى إلى أن هذين التيارين التراثيين وحدهما - وليست الحضارة البابلية مثلا، أو حضارة مصر القديمة - هما اللذان استطاعا أن يصمدا أمام انهيار العالم القديم؟ والإجابة على هذا السؤال تقودنا ثانية إلى الأصول الأولى لعملية تأسيس و"تثبيت" المعنى الحضارى، تقودنا إلى المنابع الأولى التى انطلقت منها أسس وقواعد كل من العالم الإسلامى، والعالم الغربى. ففى "إسرائيل" وفى اليونان نلاحظ حدوث وانتهاء مرحلتين حاسمتين بالنسبة لعملية "تثبيت المعانى الحضارية"، تزامنتا فى الحدوث، وفى الانتهاء، ولكن دون أن يكون لكل واحدة منهما علاقة بالأخرى؛ هاتان المرحلتان هما: إنتاج نصوص "مؤسِّسة" حضاريا - واستغرقت عملية الإنتاج هذه من القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن الخامس - و"تقنين" هذه النصوص حضاريا أيضا؛ أى جعلها نصوصا "قانونية" بالمفهوم الحضارى - وقد ارتبط بعملية "التقنين" هذه وجود "ثقافة تأويلية" فى محيط هذه النصوص فى العصر الهيلينى (أطلقنا على هذا المبدأ من قبل مصطلح "رعاية المعنى")[٢] - وكلتا الحضارتين (اليونانية والإسرائيليتية) حدث فيهما "شرخ أو قطعية" - بالمفهوم الحضارى - فى تناقل تراثهما، فاليهودية التى نشأت مع "الهيكل الثانى"[٣] (بعد

(٢) حول مصطلح "رعاية المعنى" (Sinnpflege) ارجع إلى الفصل الثانى. (المترجم)

(٣) المقصود هو "الهيكل" الذى بنى بعد عودة بنى إسرائيل من سبى بابل، بعد خراب الهيكل الأول، "هيكل سليمان"، وتشريد واعتقال بنى إسرائيل على يد الأشوريين والبابليين. (المترجم)

خراب الهيكل الأول) و"يهودية الشتات" تستمدان أصولهما وجذورهما من فكرة "شعب بني إسرائيل"، والعالم "الهيليني" (متضمنا روما، وكل الحركات الكلاسيكية والإنسانية التي أتت بعد ذلك) يستمد شرعيته أيضا من "هيلاس" (Hellas) في عهد "هومير"، وعهد الكلاسيكيين القدامى. وفي اليهودية تكون ما يعرف بمؤسسة ال"سوفير" (Sofer) ؛ وهم الأحبار، أصحاب الفقه في الدين، باعتبارهم هم الأداة أو "الجهاز" الذي "يقنن" مشروعية العودة إلى الأصول الأولى - هنا "فكرة شعب إسرائيل"(٤). أما في "الهلينية" فقد نشأ علم فقه اللغة "الإسكندريني"، المنسوب إلى مدرسة الإسكندرية، والذي كان يسعى إلى اجتياز "القطيعة" التي حدثت في التراث اليوناني، والمرور عبر هذه "القطيعة" إلى المنابع الأولى (بفايفر ١٩٧٨)؛ فالإنجاز الذي قامت به مدرسة "الإسكندرية" في العبور إلى منابع التراث اليوناني الأولى ومعالجة هذا التراث الذي أصبح يمثل نقطة الانطلاق لكل "الكلاسيكية" الغربية، حدث في تجاور قريب من الناحية الجغرافية والناحية الزمنية مع النشاط النصي اليهودي، والذي بدوره مثَّل نقطة الانطلاق لنشأة "قانونية النصوص" على الإطلاق. ولا يخفى أن كلا من هاتين الحركتين الفكريتين تحملان في طياتهما شيئا من ضمان وحفاظ الهوية "القومية" لكل منهما؛ إذ كان المناخ الفكري العام للعالم الشرقي لحوض البحر المتوسط يسيطر عليه في تلك القرون طموح جامح نحو المعالجة التنظيمية والتدوينية للتراث، ونحو المحافظة عليه. كرد فعل على الانتشار الساحق لحضارة شرق-إغريقية موحدة سعت كل واحدة من الحضارات المفردة المعنية عن طريق اللجوء إلى ماضيها، واستدعاء تراثها الخاص بها إلى تكوين هوية "قومية" خاصة بها، وإلى الحفاظ عليها. حدث هذا في بلاد الرافدين عن طريق عملية جمع شاملة لكل التراث القديم وتدوينه، ووضعت كل هذه المدونات فيما كان يعرف ب"مؤسسة مكتبة القصر"، وقد بدأت هذه المدونات و"التجميعات التراثية" في الظهور في بلاد الرافدين منذ مطلع القرن الثامن قبل الميلاد على أيدي الملوك الآشوريين الجدد، والشيء نفسه حدث أيضا في مصر القديمة عن طريق "التقنين"

(٤) قارن هنا: "شتادلمان - Stadelmann" ١٩٨٠، وأيضا مقالات كل من "ب. لانج - B. Lang" و "ج. تيسين - G. Theissen"، في: "أ. أسمن" ١٩٩١ .

الحضارى "لكتاب الموتى"، وفى بلاد فارس تم أيضا فى تلك الحقبة الزمنية تدوين وتجميع للتراث القديم، وظهر هذا فى شكل "المدونات الأفيستية القديمة"(٥).

ففى هذا الإطار التاريخى العام يمكن وضع هاتين الحالتين الفريدتين، اللتين تعتبران من منظور آخر فريدتين من نوعهما فعلا؛ وهما: حالة "الكتابة" فى اليهودية وحالة "الكلاسيكية" اليونانية. غير أننا لا نعنى فى السياق الحالى بمدى المشروعية التاريخية ومدى صحة مثل هذه المقارنة أكثر من اهتمامنا بالمفهوم الذى قامت عليه هذه المقارنة، والذى كانت تعنيه كلمة "تراث كتابى قومى" فى هاتين الحضارتين؛ وهى كلمة تشمل كلاً من "القانون الحضارى النصى" الذى تمثل فى الكتابات الدينية المقدسة (أى: إسرائيل) و"القانون الحضارى الكلاسيكى" الذى تمثل فى الشعر والكتابات الأدبية (أى: اليونان)، ويبدو لنا أن هذا المفهوم، مفهوم "تراث كتابى قومى"، قد أضحى سمة مميزة لما تعنيه كلمة "قانون حضارى" فى العصور المتأخرة، بل إن هذا المفهوم أصبح يحتل المركز فى مجال معانى هذه الكلمة(٦) فى العصور الحديثة.

وليس هدفنا هنا هو شرح هذه العمليات التاريخية والحضارية المعروفة من جديد، ولكن ما نجده أهم من مجرد الاستطراد التاريخى هو أن نعقد مقارنة بين هاتين الحضارتين (اليونان وإسرائيل) من جانب، وبين أحد "التراثات" الحضارية التى انقرضت من جانب آخر. وليس أمامنا هنا فى المنطقة الشرقية لحوض المتوسط سوى حضارتى بابل ومصر القديمة؛ فهاتان الحضارتان تضربان بجذورهما فيما يتعلق بتراثهما المدون والمكتوب فى أعماق الماضى أبعد بكثير من حضارة اليونان، وحضارة

(٥) "المدونات" أو "التدوينات الأفيستية القديمة" (altavestische Aufzeichnungen) هى مجموع النصوص الدينية للديانة الزرادشتية؛ وهى كتابات مدونة باللغة الفارسية الوسطى، وتشتمل على أهم النصوص الدينية لزرادشت. وهذه الكتابات تمثل نوعا من "القانون الحضارى" بالنسبة للديانة الزرادشتية. و"الأوفيستا" هو اسم الخط أو الرسم الذى دونت فيه هذه الكتابات. وقد كانت هذه النصوص يتم توارثها وتناقلها بصورة شفوية فى بداية الأمر. وكانت تحكى بلهجات مختلفة، والنصوص المدونة منها حاليا تشمل صلوات وأدعية وقوانين دينية، وما بقى من شعائر الديانة الزرادشتية. (المترجم)

(٦) راجع الفصل الثانى من هذا الكتاب، بصفة خاصة الجزئية المتعلقة بمعنى كلمة "قانون" – بالمفهوم الحضارى – فى العصور الحديثة. (المترجم)

بنى إسرائيل؛ إذ تعود جذور تراثهما المدون إلى بداية الألفية الثالثة قبل ميلاد المسيح، كما أنهما كانتا لا تزالان تمثلان الإطار السياسي والحضاري المسيطر أثناء نشأة الحضارة اليونانية(٧) والحضارة الإسرائيليتية. وكلتا الحضارتين سقطتا أخيرا مع انتشار المسيحية، ثم انتشار الإسلام؛ ولذا يقوى فى نظرنا احتمال، مؤداه أن هاتين الحضارتين لم تتمكنا من سكب تيارى تراثهما فى قالب مقاوم للزمن، كما فعلت اليونان وإسرائيل. ونود هنا أن نعالج هذه القضية من خلال المناقشة المستفيضة للحالة المصرية.

أما بلاد الرافدين، فإنها تعتبر – فى حد ذاتها – حالة خاصة، فبسبب ثنائيتها اللغوية الداخلية (اللغة السومرية واللغة الأكادية)، وبسبب التغير المستمر لظروف الحكم فيها (السومريين والأكاديين والكاسيتيين والآشوريين والبابليين والكلدانيين إلخ) وامتداد حضارتها ودينها وفن الكتابة بها إلى شعوب وقبائل أخرى (مثل اللاميين والعموريين والحورتيين والحيثيين والكنعانيين) بسبب كل هذا، تعتبر بلاد الرافدين على النقيض تماما من الحضارة والمجتمع المصريين اللذين يمثلان فى نفسهما وحدة نسبية، إذا ما قورنا بتلك البلاد، وفى واقع الأمر إن مثل هذا التنوع الحضارى الداخلى يعتبر عاملا مناسبا جدا من العوامل التى تدفع إلى "تثبيت" وتأصيل التراث؛ ولذا نرى هنا أن كل نهضة سياسية كبيرة وكل تغير كان يحدث فى هذه البلاد، كان مصحوبا فى الوقت نفسه بجهود من أجل تدوين التراث، ومن أجل المحافظة عليه. ويبدأ هذا بتدوين ما يعرف الآن ب"قوائم الملوك السومريين" قبيل نهاية الألفية الثالثة قبل المسيح، وتواصل بعد ذلك فى "التقنينات" الضخمة التى شهدتها بعض النصوص السومرية، ثم الأكادية فى العصر البابلى القديم (القرن الثامن عشر والسابع عشر قبل المسيح) والعصر الكاسيتى (القرن الخامس عشر) ثم توجت هذه الجهود فى المكتبات التى أسسها الحكام الآشوريون الجدد فى القرن الثامن، والقرن السابع قبل الميلاد (قارن: لمبرت ١٩٥٧)، وتصادفنا فى بلاد الرافدين أيضا أنماطا متطورة لحضارة كتابية ونصية

(٧) حول موضوع اليونان ونشأة الحضارة اليونانية داخل هذا الإطار العام قارن: "بوركرت – Burkert"١٩٨٤ .

ولثقافة الكتاب. وقد تواصلت هذه الأنماط بعد ذلك في صور وأشكال التراث اليونانى واليهودى الإسرائيلى؛ مما جعل يبدو أن الحضارة البابلية كانت ذات تأثير أعمق فى التراثات المتأخرة التى صمدت بشكل دائم أمام انهيار العالم القديم، أكثر مما كان عليه الأمر فى حالة الحضارة المصرية، وبالنظر إلى هذه التراثات الحضارية المختلفة، فإنه يبدو أن عملية "تثبيت" المعنى الحضارى لابد لها وأن تتم ضرورة عن طريق ما يمكننا الاصطلاح عليه ب"تضييق مركزية الكلمة"؛ أى: أن "تثبيت" المعنى الحضارى لا يتم إلا فى صور حضارة الكلمة، وحضارة النص، وحضارة الكتابة، وثقافة الكتاب. ومن الصعب أن نتخيل أن تكون أشياء أخرى، غير الموروثات اللغوية، هى التى يمكن أن تمثل وتكوِّن أكثر المراكز قدسية داخل سياق تراث معين، ألا وهو "الذاكرة الحضارية"، فالأصل فى بناء "الذاكرة الحضارية" وتكوينها، وهى التى تمثل "قدس الأقداس" داخل تراث بعينه، هى النصوص اللغوية، وبالأخص تلك النصوص التى جفت منابعها التراثية وأخذت صفة "القدسية". غير أننا الآن أمام حالة مناقضة تماما لهذا الأصل، وتثبت عكس هذا القول فى أجلى الصور؛ وهى حالة الحضارة المصرية القديمة، فلو بحثنا هنا عن عمليات التثبيت "القانونى" للمعنى الحضارى، وعن الوسائل المستخدمة فى عمليات "التثبيت" هذه، عن الأدوات الحضارية التى استخدمتها هذه الحضارة، وعن الصور التنظيمية التى انتظمت فيها "الذاكرة الحضارية" داخل هذه الحضارة ؛ فسوف نجد أنفسنا أمام ظاهرة فريدة من نوعها، وهى: ظاهرة "المعبد المصرى" فى عصوره المتأخرة. ونحن نحاول فى هذا الفصل أن نثبت الفرضية التالية: أن المصريين القدماء -شأنهم فى هذا شأن بنى إسرائيل والإغريق- قد أنتجوا أيضا ما أسميناه ب"القانونية الحضارية"، وهذا فى الفترة الزمنية نفسها، وربما أيضا تحت ضغط الظروف التاريخية نفسها مثل بنى إسرائيل والإغريق. مع الفارق فى شىء واحد، هو: أن "القانونية الحضارية" عند المصريين القدماء لم تأخذ شكل "تجميع" لكتب، أو لنصوص حضارية معينة – كما هى الحال عند بنى إسرائيل، وعند اليونانيين القدامى – وإنما أخذت هنا شكل "المعبد". "فالمعبد" فى الحضارة المصرية القديمة حل محل النص فى الحضارة اليونانية، والحضارة الإسرائيليتية.

الفصل الرابع

مصر واختراع الدولة

أ. ملامح حضارة مصر الكتابية

١- الديناميكية الأسطورية وقضية الاندماج الحضارى

لا تعرف مصر الفرعونية كتابة "قومية" للتاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن مقارنتها - ولو من بعيد - بالقصص التاريخى فى الإنجيل مثلا. وتعود البدايات الأولى لمحاولة كتابة التاريخ فى مصر إلى عصر البطالمة (مانيتو)، ونشأ هنا ما يعرف "بقوائم الملوك". غير أن "قوائم الملوك" هذه لا تعد أداة لكتابة التاريخ بقدر ما هى وسيلة لقياس الزمن. وإذا عدنا مرة أخرى لما ذكرناه من قبل فى سياق "آراء كلود ليفى-شتراوس" حول تقسيم المجتمعات إلى "باردة" و"ساخنة"، وما عرضناه نحن من آراء حول هذا التقسيم؛ فسوف نجد أن "قوائم الملوك" تخدم الرؤية "الباردة" للمجتمعات، وتدخل تحت بند "الذكرى الباردة" فى الحضارات؛ أى أنها لا تسمح للتاريخ بالتسرب إلى الحاضر، ولا تعطى فرصة للتغيير، وإنما "تؤسس" أكثر للدوام والاستمرار[٨]، فقوائم الملوك لا تصنع تاريخا، بقدر ما هى وسيلة لقياس الزمن - كما قلنا. ولكن هذا لا يعنى أنه فى الصورة الذاتية المصرية، فى "الهوية المصرية"، لم تتكون هناك ذكرى خاصة بتلك "الهوية"، أو لم يوجد هنا نوع من "إعادة تركيب الماضى"، كما لا يعنى هذا أيضا أن هذه الذكرى وهذا الماضى لم "يتكثفا" فى شكل الصيغة الجوهرية المكونة لهذه الحضارة. سوى أن هذه الصيغة تصادفنا هنا فى صورة مختلفة تماما عما هو موجود فى بقية الحضارات: ليس فى شكل الانتشار الروائى أو القصصى، ليس فى شكل

(٨) راجع الفصل الأول، آراء "كلود ليفى-شتراوس". (المترجم)

نصوص – كما كان منتظرا، وإنما "تكثفت" هنا، وأخذت شكل "الرمز". وقد وجد هذا الرمز تعبيرا لغويا في صيغة: "توحيد القطرين"، بالمصرية القديمة: "زمع" و"تعوج". "القطران"، هذا هو الاسم العادي الذي كان يعبر به المصريون القدامى عن انتمائهم لبلدهم، وهذان "القطران" هما مصر العليا ومصر السفلى، بالمصرية القديمة: "شماع و ميهو" أي كلمتان مختلفتان تمام الاختلاف. وملك مصر كان صاحب لقبين: "نيسفت"، باعتباره ملك مصر العليا، و "بيت"، باعتباره ملك مصر السفلى، والتاجان اللذان كان يحملهما يرمزان إلى سيادته فوق جزئي البلد، وكانا يخضعان في الوقت نفسه للكتين منفصلتين من ملكات "التاج"، ويمثلان أيضا عاصمتين منفصلتين لكل واحدة منهما "تاج" مستقل بها، عاصمتان أسطوريتان (وربما تاريخيتان أيضا) لدولتين من الدول الأولى، كانتا في عصور التاريخ الأولى منفصلتين، ثم توحدتا في "المملكة الفرعونية" (قارن: إ. أوتو ١٩٣٨) هذا الرمز السياسي المركزي الذي يمثل صيغة توحيد القطرين نجده أيضا مصورا في شكل حسي على جانبي العرش الملكي، فالإله "حورس" والإله "سيت"[٩] يلفان، ويعقدان نبات البردي– شعار كل من مصر العليا ومصر السفلى، حول صورة مستطيلة مرسوم عليها رمز هيروغليفي يحمل معنى الفعل "اتحد"، بالهيروغليفية: "زمع". فالدولة المصرية التي يحكمها الملك الآن هي نتيجة توحيد لقطريها أنجزه الإلهان (حورس وسيت) في عصر أسطوري سحيق، ويجب على كل ملك يأتي أن يعيد هذا الإنجاز من جديد مع توليه مقاليد الحكم، ومع ممارسة سيادته[١٠].

(٩) "الإله حورس – Horus": يظهر في شكل "صقر"، وكان يعتبر في عصور ما قبل التاريخ أهم إله في مصر السفلى، وترجع إليه طقوس تقديس "الصقر" في الديانة المصرية القديمة، التي كانت منتشرة في منطقة دلتا النيل. وتصور الأسطورة المصرية الإله "حورس" على أنه أيضا إله السماء، الذي يضم السماء بين جناحيه، وتعبر عيناه عن الشمس والقمر، وقد امتزج "حورس" مع الإله "رع" في شكل ملك "شمس الصباح". وكان "حورس" هو الإله الملك الذي يتجسد في كل "فرعون" يحكم البلاد؛ ولهذا كان اسمه جزءا من المراسم والألقاب الملكية في مصر القديمة. وتحكي الأسطورة أن "حورس" هو ابن "أوزيس" و"أوزوريس"، وبعد أن قتل إله الشر "سيت" أبا "حورس" (أوزوريس) تربى "حورس" بعيدا عن الحضر في أدغال النيل في الدلتا. وعندما كبر "حورس" ثار لأبيه من قاتله، فانتصر على "سيت"، رمز الشر والشقاق. و"حورس" يرمز إلى كل صفات الخير، على العكس تماما من "سيت". أما "الإله سيت": فهو – كما قلنا – حسب الأسطورة المصرية سبب الفوضى، وسبب الشقاق في العالم؛ ولذا يتم تصويره في الأسطورة المصرية في هيئة حيوان غريب الشكل له أنف طويلة ممتد إلى الأمام، وأذنه مقطوعة، وله ذيل مرتفع إلى أعلى ويشبه السهم. وتحكي الأسطورة أيضا أنه واحد من أربعة أبناء للإلهة "نوت" والإله "جيب". وهو الذي قتل "أوزيريس" ليستأثر بعده بالسيادة على مملكة مصر، وقد تحالف "سيت" مع الإله "رع" في هذا الصراع مع "أوزوريس"؛ لأن "رع" كان يعلم جيدا أن "سيت" هو الوحيد الذي يستطيع أن يهزم "التنين أبوفيس"، والذي كان يهدد موطن إله "الشمس رع" كل ليلة في مضجعه. (المترجم)

(١٠) حول موضوع هذه الرمزية قارن: "فرانكفرت – Frankfort" ١٩٤٨ ، و"جريفيتس – Griffiths" ١٩٦٠ ، وقارن أيضا الملاحظات الصائبة التي ذكرها "كيمب – Kemp" حول هذا الموضوع ١٩٨٩ ، ص٢٧ – ٢٩ .

إن أسطورة "حورس وسيت" تعتبر - بوصفها تمثل الشكل الروائي للرمزية الثنائية السابقة - الأسطورة التي تأسست عليها الدولة المصرية. لكن هذين الإلهين المتضادين، هذين الأخوين المتناقضين[11]، يرمزان لما هو أكثر من انقسام الدولة إلى إقليمين جغرافيين مختلفين؛ مصر العليا ومصر السفلى. فالإله "حورس" يجسد الحضارة، والإله "سيت" يجسد "التوحش"، و"حورس" يمثل الحق ، و"سيت" يمثل القوة، و"حورس" يمثل النظام، و"سيت" يمثل الفوضى[12]. فالوحدة لا يمكن تحقيقها إلا بحدوث التآلف بين هذين المبدأين المتضادين، والتآلف لا يتحقق بالتالي إلا من خلال إخضاع أحدهما للآخر. النظام والحق والحضارة لا بد أن يكافحوا، ولابد أن ينتصروا، فهذه المبادئ لا تحقق نفسها بنفسها. غير أن تحقيقها لا يكون عن طريق طرد الفوضى وعدم النظام والهمجية والقوة، بحيث تحل هي محلها، وإنما يكون من خلال كبح جماح هذه الأشياء والتحكم فيها. فالأسطورة هنا لا "تؤسس" إذن لحالة ما، بل "تؤسس" لمشروع غير مكتمل؛ هذا المشروع هو: كبح جماح الفوضى وإحلال النظام من خلال تحقيق الوحدة، طبقا للمبدأ القائل: "إن النظام يولد من جديد عن طريق استعادته" (ab integro nascitur ordo) ، فالوحدة أمر "صعب ومشكل" دائما، فهي ليست موجودة ومعطاة من نفسها، بل هي رسالة وتكليف .

إن أسطورة "حورس وسيت" لا تروى لمجرد التسلية، أو لمجرد تلقي العظة، وإنما تسعى الأسطورة هنا إلى تحقيق شيئين: فهي من جانب ترسم صورة عالم منقسم إلى جزأين (هنا: القطرين)، عالم لا يمكن الحفاظ عليه إلا من خلال ترابط هذين الجزأين في وحدة أعلى؛ حتى يسود النظام على الفوضى، وتسود الحضارة على الهمجية، ويصبح الحق فوق القوة. ومن جانب آخر تعبئ الأسطورة هنا الطاقات التي يكون الإنسان في حاجة إليها لتحقيق هذه الوحدة والحفاظ على مسيرة العالم، إن الصيغ

(١١) كما سبق أن أشرنا، فإن "حورس" و"سيت" على طرفي نقيض من بعضهما البعض، وكل منهما يجسد معنى على نقيض الآخر. (المترجم)

(١٢) حول رمزية الإله "سيت" قارن: "تي فيلده - te Velde" ١٩٦٧، وأيضا: "هورنونج - Hornung" ١٩٧٥ و"برونتر - Brunner" ١٩٨٣ .

الجوهرية الحضارية، أو ما أسميته من قبل "شخوص الذكرى" تحمل دائما صفة الحض، وصفة المناجاه لإيقاظ الضمير؛ فهي تمارس قوة "تقعيدية معيارية"، و"قدرة تشكيلية سلوكية" في الحضارة. وقد سبق أن أطلقت على "شخوص الذكرى" التي تكون بهذه الطريقة ذات أثر مشكل لصورة الذات وللهوية، وذات قدرة إرشادية فيما يتعلق بالسلوك، مثل هذه "الشخوص الذاكراتية" أطلقت عليها في موضع آخر مصطلح "الديناميكية الأسطورية"[١٣]، فهذا المصطلح يعبر عن الطبيعة الديناميكية، وعن الطاقة الكامنة لرمزية الهوية هذه. إن أسطورة "حورس وسيت" تحول ذكرى ثنائية أسطورية قديمة إلى طاقة معنوية: إلى معان، وإلى الدافع، وإلى الطموح المتجدد باستمرار نحو الوحدة، ونحو تحقيقها. وربما يكمن هنا في هذه "الديناميكية الأسطورية" الخاصة سر هذا الدوام، والاستمرار الفريد للدولة المصرية؛ لأن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد الاستمرار والدوام، بل أكثر من هذا يتعلق الأمر بالقدرة على التجديد مع الاحتفاظ بالأصول، يتعلق بالقدرة التركيبية على إعادة إنتاج الذات من جديد، مرورا بكل الانهيارات والانكسارات الصعبة التي عايشتها الدولة المصرية.

إن "الديناميكية الأسطورية" الخاصة بالحضارة المصرية تخدم بهذا المضمون قضية "تصعيد الوعي الجماعي" بالهوية في اتجاه الاندماج، فالأسطورة تسعى هنا إلى إدماج جميع أفراد المجتمع، واحتوائهم في داخله. فليست القضية هنا هي وضع الحدود مع العالم الخارجي، مع العوالم الحضارية الأخرى، بل المهم والمطلوب هنا هو إنتاج الوحدة في الداخل. ووجود الوحدة في الداخل يمكِّن من توحيد الأجزاء، وجعلها "كلا واحدا"؛ هذا "الكل" يمكن تصوره عندئذ على أنه شيء شامل لا يحتاج إلى أن يضع حدودا بينه وبين الوحدات "الكلية" الأخرى. ففي هذه الصورة تتفق حدود الهوية مع حدود وجود الإنسان على أرض الواقع، ومع حدود العالم المنظم الذي يعيش فيه الإنسان. فالسيادة على القطرين تعني السيادة على الكل، بالمصرية القديمة "نب تم" أي: "السيادة على الكل"، أو "السيادة الواحدة" (نب وع) فالقطران في مصر القديمة

(١٣) للمزيد قارن: الفصل الأول، النقطة رقم ٣ .

توحدا فى صورة العالم، كما خلقه "إله الشمس"، وأيضا كما ألقى هذا الإله بمسئوليته على عاتق الملك الذى يحمل مقاليد الحكم.

٢ - "الخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة
الخط الهيروغليفى باعتباره رمزا للقوة وللأبدية

على عكس ما كان عليه الوضع فى بلاد "الرافدين" فإن الكتابة فى مصر القديمة لم تنشأ فى إطار المعاملات الاقتصادية، وإنما نشأت وترعرعت فى ظل المنظمة السياسية، وفى ظل التمثيل السياسى للدولة. فالكتابة هنا كانت لا تخدم وسائل الاتصال الاقتصادى، بل كانت حكرا على الاتصال "السياسى"؛ إذ كانت وظيفة الكتابة فى مصر القديمة تقتصر على تدوين الأحداث التى تكون ذات مغزى سياسى خاص، فالتدوينات الكتابية الأولى كانت بمثابة نشرات أو إعلانات سياسية، كانت تقف فى خدمة الدولة الناشئة. وربما أدق تصنيف لهذه المدونات السياسية الأولى هو أنها كانت تمثل ضربا من ضروب "الذكرى المستقبلية"؛ فهى كانت تعامل الحاضر فى الوقت نفسه على أساس أنه سيكون فى المستقبل "ماضيا"، وتضع الأساس بهذا لذكرى، من شأنها أن تجعل هذا الحاضر حيا و"حاضرا" فى الذاكرة الحضارية للمجتمع. وواضح أن هذه الرؤية للآثار الكتابية الأولى كانت تهدف – قبل كل شىء – إلى تحقيق غايتين: فمن جانب كان الهدف منها هو الحفاظ على نتيجة هذه الأحداث السياسية على الدوام، وهذا عن طريق نقشها على الحجر وحفظها داخل مكان مقدس، داخل المعبد، بمعنى آخر: إيداعها وإدخالها فى "إطار موقفى"؛ أى "تموضعها داخل إطار معين". هذا الإطار كان "دائما وثابتا"، وكان فى الوقت نفسه "مفتوحا ومنطلقا" على عالم الآلهة. من جانب آخر كان الهدف من هذه الآثار الكتابية هو خلق وسيلة للترتيب الزمنى، ولإيجاد الوجهة السليمة عبر الزمن، وهذا عن طريق أخذ الحدث الرئيسى فى عام ما، وتسمية هذا العام باسم هذا الحدث؛ ولهذا فإننا نرى هنا أساس كتابة التاريخ المصرية، ونشأة الحوليات التاريخية من ناحية، وأيضا أصل نشأة كل ما يتعلق بفنون العمارة، وفنون النقوش الأثرية المصرية، والتى لم يكن لها هدف آخر سوى تصوير هذا "الإطار

الموقفى" الدائم والمفتوح باستمرار على عالم الآلهة، باعتباره "مكانا مقدسا للدوام والخلود" وجعله فى صورة مرئية ظاهرة. وهنا أيضا يكمن أصل الكتابة الهيروغليفية. فالخط الهيروغليفى يعتبر ضربا من ضروب فن النقوش والصور؛ ولذا يبقى هذا الخط، باعتبار أنه يمثل "الكتابة التى تدون فيها كلمات الآلهة" - كما يطلق عليها بالمصرية القديمة - مقصورا على التدوين فى محيط هذا "الفراغ، أو المكان" المقدس الخاص بالخلود والاستمرار والمنفتح فى الوقت نفسه على عالم الآلهة[١٤] دائما.

وكما نرى، فإنه ينشأ ما نطلق عليه هنا مصطلح "الخطاب الأثرى"، باعتباره الأداة الوحيدة التى تُظهر فيها الدولة نفسها، والتى تُظهر فيها فى الوقت نفسه نظاما "خلوديا" دائما. وتتضح لنا هذه العلاقة المزدوجة للكتابة وللفن وللعمارة من خلال العلاقة الخاصة التى تربط بين العناصر: "الدولة" من جانب و"الخلود" أو "الأبدية" من جانب آخر فى مصر القديمة. فالدولة بهذا المعنى ليست مجرد مؤسسة لضمان السلام والنظام والعدل، بل هى فى الوقت نفسه - وبجانب الأشياء التى ذكرت - مؤسسة للتمكين من مبدأ "الخلود" - أو على الأقل - للتمكين من مواصلة الحياة من فوق حاجز الموت[١٥]. فكل أثر كتابى هيروغليفى، كل وحدة هيروغليفية تشير إلى هذه العلاقة، فالأثر الهيروغليفى يخدم "تخليد" الإنسان الفرد، وهو فى الوقت نفسه يدين بالشكر للدولة على "إجازتها" له، فلما كانت الحرفة فى مصر القديمة ملكا للدولة، كان لا يستطيع الإنسان الفرد ممارستها إلا من خلال الخدمة فى الدولة ؛ وبهذا كانت الدولة لا تسيطر فقط على الوسيلة الوحيدة "لإبراز" الهوية الجماعية وإخراج السياقات الاجتماعية البديهية من دائرة "الضمنية" إلى دائرة "الصريح"، من دائرة "اللامرئى" إلى دائرة "المرئى" ؛ وبالتالى تحويلها إلى "موضوعات اجتماعية" - لم تكن الدولة تتحكم فى هذه الوسيلة فحسب، وإنما كانت تسيطر أيضا على الوسيلة الوحيدة الخاصة بمواصلة الحياة بعد الموت فى الذاكرة الاجتماعية. "فالخطاب الأثرى" لم يكن فقط وسيلة من

(١٤) حول أصل الكتابة الهيروغليفية وتاريخ مراحلها الأولى، انظر: "شلوت - Schlott" ١٩٨٩ ، مع ذكر مراجع أخرى.

(١٥) للمزيد حول هذا الموضوع قارن المؤلف فى ١٩٩٠ .

وسائل الاتصال، بل هو في الوقت نفسه "طريق للخلاص"، فعندما يقوم هذا الخطاب بتهيئة فرصة الاتصال مع "عالم الموتى" عبر آلاف السنين، فإنه يفتح بهذا أمام الإنسان الفرد – كما عبر "ديبودور" وبحق – فرصة التمتع "بالخلود" نفسه ، الذى يدوم ويبقى "بقدر دوام الفرد فى الذاكرة على حسب ما قدمه من فضائل وخصال حميدة"، "فالخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة هو بحق خطاب خاص "بالفضيلة" و"الخصال الحميدة" التى يتمتع بها الفرد (بالمصرية القديمة: "معات – Maat"، أى: العدل والحقيقة والنظام)، وهو خطاب خاص بالخلود وبالدوام وبالانتماء السياسى للدولة المصرية(١٦). وهو بهذه المواصفات يعتبر بمثابة الشكل التنظيمى الرئيسى الذى تنتظم فيه "الذاكرة الحضارية" فى مصر القديمة.

وبطبيعة الحال ، لم تبق الكتابة فى مصر القديمة مقصورة على إطارها الوظيفى الأصلى الذى كانت تُستعمل به فى إطار "الخطاب الأثرى"؛ إذ امتد استخدامها إلى خارج هذا الإطار أيضا. غير أنها فى استعمالها العادى (خارج هذا الإطار الوظيفى) غيرت كلية سمتها "الهيروغليفية" هذه؛ أى: تبدلت هنا خاصيتها التصويرية التجسيمية تماما، حتى إننا نستطيع الآن أن نقول إننا أمام موقف من مواقف الازدواجية الأصيلة فى الخط والرسم الكتابى، ففى داخل "الخطاب الأثرى" بقيت الكتابة الهيروغليفية حتى نهاية الحضارة المصرية ملتزمة تمام الالتزام بوظيفتها التصويرية التجسيدية الأصيلة، وهذا دون أدنى حيد عن هذا الخط الوظيفى. أما فى خارج "الخطاب الأثرى" نجد أنها قد تحولت وأخذت شكل الأحرف المتصلة التى تبسطت فيها هذه الصور الأصلية، وطمست معالمها تماما لدرجة يصعب معها التعرف عليها ثانية، وكل ما بقى منها هو بعض اختلاف، أو تمايز خطى يظهر بين الآونة والأخرى. وهكذا فقد نشأ فى مصر القديمة نمطان من الكتابة: الكتابة الهيروغليفية الخاصة بالنقوش والصور وكتابة خط اليد المتصلة الأحرف. وهذه الأخيرة هى التى يمكن أن نطلق عليها "كتابة" بالمفهوم العادى للكلمة. وهذه هى "الكتابة"، أو الخط الذى كان يتعلمه التلميذ المصرى القديم فى دور التعليم. أما "الكتابة" الخاصة بالنقوش والصور؛ فهى – على العكس من هذه –

(١٦) تعرضت فى موضع آخر بالتفصيل لهذه الوظيفة من وظائف التماثيل الأثرية والكتابة الهيروغليفية ، قارن هنا: المؤلف ١٩٨٨ و ١٩٩١ .

تعتبر جنسا من أجناس الفن، وكان يتم تعلمها في حالة واحدة فقط: إذا أراد الإنسان أن يسلك طريق تعلم مهنة "مساعد رسام"، أو "رسام للخطوط الأولية الخاصة بالصور". فهيروغليفية النقوش والصور كان ينظر إليها على أنها ضرب من ضروب الفن، وعلى أنها جنس من أجناس "الخطاب الأثرى" الموجود في الحضارة المصرية القديمة، وباعتبارها هكذا كانت تخضع هذه "الكتابة الهيروغليفية" لقواعد هذا الخطاب والتزاماته، وقواعد "الفن" والتزاماته أيضا؛ وهى قواعد واضحة وفريدة فى نوعها؛ مما حدا ببعض الباحثين أن يربط – ويحق – بين هذه القواعد، وبين مصطلح "القانونية الحضارية". إن القواعد والأسس التى تحكم "الخطاب الأثرى" فى الحضارة المصرية القديمة تمثل بالفعل "قانونا" عاما تخضع له هذه الحضارة، فنحن هنا فى حالة مصر القديمة أمام نوع من "التقنين الحضارى" للذاكرة الحضارية، سوى أن هذا "التقنين" لا يعتمد على النصوص – كما فى حالة الحضارات الأخرى – بل يعتمد كلية على الشكل الذى تأخذه الوسيلة المرئية؛ أى: على الصورة والنقش والحجر. فالاتجاه الذى تأخذه الحضارات نحو تكوين "القانونية الحضارية"، وهو: "اتجاه الثبات وعدم التنوع فى الصيغ الحضارية"، هذا الاتجاه واضح هنا أيضا، ولا يمكن لعين أن تخطئه. فالمعنى الحضارى تثبت هنا فى شكل الصورة والنقش، ولم يعد يسمح بالتغيير أو التبديل، وهذا هو ما يعادل الصيغة التى نطلق عليها اسم "القانون الحضارى"، وقد لفتت هذه السمة فى الحضارة المصرية القديمة نظر أفلاطون نفسه، وتعتبر حتى يومنا هذا من العلامات المميزة للفن المصرى. وقد كتب عالم الآثار "دافيس" يقول: "إن الحقيقة المرئية واللافتة للنظر فى فن نحت التماثيل المصرى هى الشكل الواحد الذى يأخذه هذا الفن، فكل عمل فنى هنا يشبه بصورة أو بأخرى العمل الآخر" (دافيس ١٩٨٩، ٢).

إن ما كتبه "أفلاطون" فى "القوانين" عن المعبد المصرى، يقوم على سوء فهم، ولكنه سوء فهم إيجابى؛ أى ذى دلالات كبيرة بالنسبة لتصورنا عن هوية المجتمع المصرى القديم فى عصوره المتأخرة، فقد ذكر "أفلاطون" فى كتابه المذكور أن المصريين القدامى قد صوروا فى معابدهم "المثل والنماذج والأنماط الأساسية" – التعبير اليونانى عند أفلاطون هو "النسق أو الصور الأولى – Schemata"– وصبوا فيها جوهر "الشىء الجميل" بمعيار كل الأزمنة، ورأوا فيها صيغة ملزمة لا يجوز الحيد

عنها، ثم يذكر أن المصريين "قد عرفوا منذ العصور الأولى أن الشباب في تمريناتهم المعتادة ينبغي ألا يتعاملوا إلا مع الأوضاع الجميلة، والأغاني الجميلة أيضا. فبعد أن وضع المصريون القدامى هذا المبدأ صوروا في معابدهم أيضا كيف يكون الشيء جميلا، وما هو الشيء الجميل أصلا. وبجانب هذا فلم يكن مسموحا للرسامين، أو لأي شخص آخر ممن يشتغلون بحرفة صناعة التماثيل، أو ما شاكلها بأن يقوموا بإدخال أية تجديدات، أو بأن يخترعوا أي شيء يخرج أو حتى يحيد عن الصيغ المتوارثة والمألوفة. ولا يزال هذا حتى الآن غير مسموح به على الإطلاق، لا في الأعمال الفنية المذكورة، ولا في أي نوع من أنواع فنون الإبداع مطلقا. وإذا دققت النظر ؛ فسوف تجد أن الأعمال الفنية التي رسمت هناك منذ عشرة آلاف سنة، أو نحتت منذ ذلك الوقت في المعابد (وأنا أقول عشرة آلاف سنة، ليس هكذا - كما يقول الناس- وإنما أقصد عشرة آلاف سنة، مما يعد الناس) إن هذه الأعمال إذا قارنتها بالأعمال الفنية الموجودة في أيامنا نحن ؛ فسوف تجد أن هذه الأعمال ليست أجمل ولا أقبح من أعمال أيامنا، وإنما تُظهر بالضبط الكمال والتمام الفني نفسه ، كما نجدهما في جميع الأعمال المتأخرة" (القوانين ٦٥٦ د - ٦٥٧ أ).

إن الشيء الذي يقصده "أفلاطون" هنا، والشيء الذي يجب أن نبرزه أيضا بوصفه يمثل اللب الحقيقي لهذه الحكاية هو فعلا هذا الثبات الغريب الذي نجده في لغة الصياغة المعمارية والفنية في مصر القديمة. وبهذا الاستنتاج نكون قد وضعنا أيدينا على واحدة من السمات المهمة للصورة الذاتية لمصر القديمة في عصورها المتأخرة. فنحن هنا أمام "ثبات" و"عدم تنوع" في الصياغة وفي الشكل يشبه هذا "الثبات" الذي اصطلحنا عليه باسم "القانونية الحضارية". وبهذا نكون قد رصدنا سمة مهمة من سمات "الهوية المصرية"، من سمات "الصورة الذاتية" لمصر القديمة، بالأخص في العصور المتأخرة. وطبعا لم يصدر أحد في أي عصر من العصور، سواء في عصر الأسرة الأولى، أم في عصر الأسرة الرابعة، قانونا يطالب الناس فيه بألا يحيدوا من الآن فصاعدا عن المستوى الذي وصل إليه التطور الفني. بل الأكثر من هذا أن العصر المتأخر في مصر القديمة هو نفسه الذي كان يولي حرصا كبيرا على ألا يحيد بفنونه عن أنماط وصور الفن في العصور السابقة بقدر ما هو ممكن، وأن يلتزم بها على حد

الإمكان، ومن هنا فقد تم نسخ جدران مقابر بأكملها، وتم نقل أشكال معمارية موغلة في القدم بكامل صورها، وبنيت تماثيل لا يزال يتراوح تأريخها إلى ما يقرب من ألف وخمسمائة عام إلى الوراء.

وبجانب ما ذكرنا يبدو أن هناك مبدأ آخر كان ذا أثر أيضا في التطور العام للفن المصرى، هذا المبدأ صك له الفيلسوف "ياكوب بوركهارت"[١٧] مصطلح "التوقيف الكهنوتي – hieratische Stillstellung"[١٨]. والمقصود بهذا المصطلح هو تثبيت ما وصل إليه الفن من رقى واكتمال وارتفاع إلى أعلى، على درجته هذه؛ بحيث يتجمد النمط الفنى عند هذه الدرجة، ويأخذ صفة القدسية، وينفصل بهذا عن جميع المراحل الأخرى: سواء تلك التى أسفله، أو حتى التى أعلاه. ولعلنا ندرك الآن أن هذا المعنى قريب جدا مما نتحدث عنه فى هذا الكتاب تحت مسمى "القانونية الحضارية". وحول المبدأ الذى تحدث عنه "ياكوب بوركهارت" تحت مصطلح "التوقيف الكهنوتي"؛ وهو مبدأ لم يفقد فى العصر الهيلينى أيضا شيئا من قدرته على الإلزام والتأثير (حتى إن المعابد فى عصر البطالمة فى مصر كانت فعلا قريبة من لغة الأشكال الفنية التى كانت تستخدم فى زمن

(١٧) "ياكوب بوركهارت – Jakob Burckhardt" هو عالم الحضارة والناقد السويسرى الشهير، ولد فى بازل فى ٢٥ /٥/ ١٨١٨ ومات فى بازل أيضا فى ٨/٨/ ١٨٩٧ . عمل "بوركهارت" بالتدريس فى بازل فى الأعوام من ١٨٥٨ حتى ١٨٩٣ . اهتم بقضايا الحضارة فى العالم القديم وحاول أن يعطى شرحا لانهيار حضارات العالم القديم فى كتابه "عصر قنسطنطين الأعظم" (١٨٥٣)، كما حاول "بوركهارت" فى كتابه عن "سيشرون" أن يعطى شرحا لفهم الأعمال الفنية فى إيطاليا. ومن أهم أعماله أيضا كتاب "حضارة عصر النهضة فى إيطاليا"، و"تاريخ حضارة اليونان". وكان يأخذ موقفا متشائما تجاه الحضارة، ظهر واضحا فى كتابه "تأملات حول تاريخ العالم" (١٩٠٥). (المترجم)

(١٨) يقول "ياكوب بوركهارت" حول توضيح المقصود بهذا المصطلح: "... وعليه فإن الفن – فى حد ذاته – ليست قضيته هى مجرد الوصول به إلى درجة معينة من الارتفاع والكمال، بل يتم هنا أيضا تثبيت الفن على هذه المرحلة العليا، والمحافظة على هذا الارتقاء اتجاه العلو. بتعبير آخر يتم فى هذه الحالة فصل المراحل الأخرى الأكثر علوا وارتقاء فصلا مؤقتا عن طريق شىء نطلق عليه مصطلح التوقيف الكهنوتي، بمعنى أن ما تم تحقيقه والوصول إليه بعد جهد جهيد من ارتفاع ورقى فنى يتحول ويصبح شيئا مقدسا، ويتجمد عند هذا الحد ويأخذ صفة الثبات والاستقرار، ويتحول تدريجيا إلى قانون. وهذا ما تعلمنا إياه كل من مصر القديمة وبيزنطة، مرة مع بداية حضارات العالم القديم، ومرة أخرى مع نهايتها. ياكوب بوركهارت ١٩٨٤ ، ١٩٥ .

مضى منذ أكثر من ألفى سنة أكثر من قربها من لغة الأشكال الفنية التى كانت تستخدم فى الحضارة الهيلينية الصافية فى اليونان) حول هذا المبدأ إذن أُنجزت بحوث كثيرة، وكتب عنه بشكل مستفيض تحت مصطلح "قانونية الحضارة المصرية القديمة"(١٩). وقد وضح أكثر وأكثر فى الأونة الأخيرة أن "ياكوب بوركهارت"، عندما أطلق على الكتابة الهيروغليفية اسم "الكتابة العملاقة" قد صادف هنا الصواب بشكل حدسى، فالفن فى مصر القديمة قريب جدا من الكتابة، والكتابة هنا قريبة أيضا جدا من الفن بدرجة غير عادية، حتى إننا لا نقول هنا إن هناك علاقات وثيقة تربط بين الاثنين فحسب، بل ينبغى علينا أن نتحدث هنا عن أن الاثنين يمثلان وحدة واحدة (قارن: فيشر ١٩٨٦ ، ٢٤)، فالكتابة جنس من أجناس الفن، والفن نوع من أنواع التوسيع للكتابة ؛ ومن هنا يتضح لنا سر هذا التجسيد، وسر هذه الحسية المفصلة والواقعية التى استطاعت الكتابة الهيروغليفية المصرية أن تحتفظ بها دون أدنى طمس لمعالمها على مر الأزمان، وأيضا يتضح لنا هنا سر هذا الارتباط الوثيق بالأنماط وسر "الثبات" فى الشكلين اللذين يتمتع بهما الفن المصرى. فالتجسيد والحسية، وأيضا السمة الفنية التى تتمتع بها هذه الكتابة (الأثرية) من ناحية، والسمة الكتابية التى يتمتع بها الفن من ناحية أخرى، كلاهما ملازم للآخر، ووجود أحدهما يستلزم وجود الثانى.

(١٩) كان يفهم من مصطلح "القانونية المصرية" فى بادئ الأمر نظام النسب التى تحكم شكل وتناسق أجزاء التمثال الذى يصور الجسد الإنسانى؛ أى التناسب والتناسق داخل جسم التمثال الذى تحكمه شبكة من "المربعات"، حول هذا المعنى قارن على وجه الخصوص: "إ. إيفرسون – "E. Iverson ١٩٧٥ . غير أنه فى الأونة الأخيرة بدأ ينتشر مفهوم أكثر شمولية لمصطلح "القانونية"، لا يقتصر فقط على مجمل نظام القواعد العام الذى يحكم الفن المصرى، وإنما تعداه ليشمل بجانب ما ذكر كل الإطار الخاص بالحياة الاجتماعية والسياسية، قارن حول هذا الموضوع على وجه الخصوص الأبحاث التى قام بها "م. دافيس – "Wh. M. Davis ١٩٨٩ ، ١٩٨٢ أ، ١٩٨٢ ب. وقد حاولت من جانبى أن أقسم هذه القواعد إلى خمسة مجالات عامة من القواعد؛ هى: ١ – قواعد النسب المعمارية (أى: "القانون" بمعناه الدقيق) ٢ – قواعد تصور النسب الفراغية (أى: تصوير الفراغ داخل المساحة) ٣ – قواعد التصوير (أى: الصيغ التصويرية والتقاليد والأعراف المتبعة) ٤ – القواعد الطاردة (وتختص بالأشياء التى تستبعد من التصوير؛ أى الشىء الذى لا يمكن تصويره بطريقة برنامجية، ويقصد به هنا بصفة خاصة تجريدية زمان ومكان الصورة المصرية) ٥ – القواعد النحوية (ويقصد بها بصفة خاصة التنظيم الداخلى؛ وتبعية الأجزاء بعضها البعض داخل بنية الصورة). قارن المؤلف: ١٩٨٦ و ١٩٨٧ .

وخلاصة القول هنا: إنه فيما يتعلق بهذه الارتباطات المميزة للفن المصرى، لا ينبغى أن يُفهم الأمر على أنه نوع من عدم مقدرة هذا الفن على التقدم والتطور، وإنما المسألة هنا هى مسألة ارتباط من النوع الكتابى بين المعنى، والصورة الكتابية، على ضوء ما نجده فى علم "السيميوطيقا"، وأن مثل هذا الارتباط لو فكت أجزاؤه ؛ فسوف يعنى هذا – على حد قول "جاك لاكان" – "تعديلا فى الدعائم والأوثقة التى تثبت أواصر وجوده"(٢٠).

ولكن ما المقصود الآن بمصطلح "التوقيف الكهنوتى" بالتحديد؟ هل يمكن فعلا أن نتكلم هنا عن "توقيف" من النوع "الكهنوتى المقدس"؟ ثم ما هو هذا "الثبات" والاستقرار فى الفن المصرى القديم الذى أبهر أفلاطون حتى هذا الحد، والذى قال عنه إنه "ثبات واستقرار يعودان إلى عشرة آلاف سنة إلى الوراء"؟ إن نظام الكتابة الهيروغليفية يبدو– على الأقل فى مراحله المتأخرة – أنه كان – على العكس من ذلك – منفتحا وقابلا للتجديد بطريقة قلما نجدها فى الأنظمة الكتابية الأخرى. فلم يدخله "توقيف" أو "تجميد" من النوع "الكهنوتى المقدس" – حسب مفهوم "بوركهارت". فالشىء الذى حدث له "توقيف"، والشىء الذى دخله "التقنين" ليس هو كم الرموز، أو كم الصور الهيروغليفية فى هذا النسق الكتابى، وإنما ما "قنن"، وما "توقف" و"تجمد" هو هذا المبدأ "التوليدى" الذى يتضمنه هذا النسق الكتابى؛ مبدأ التجسيد والتصوير الذى تحتويه هذه الكتابة، فهذا المبدأ وحده هو الذى تحول إلى "قانونية حضارية" تميز الحضارة المصرية. هذا المبدأ هو الذى "توقف" و"تجمد" وارتفع وارتقى وأصبح "قانونا" داخل

(٢٠) التخوف من تفكك أو خلخلة أواصر هذا الارتباط بين المعنى والصورة الكتابية هو أن مثل هذا التفكك قد يؤدى بالتالى إلى أن قوانين الكيان الاجتماعى العام قد تفقد هى الأخرى قدرتها الملزمة للأفراد، وأن هذا قد يؤدى إلى خلخلة عامة فى المجتمع؛ لذا نجد أن كونفشيوس على سبيل المثال كان يرى أن استقامة كل شىء فى الوجود ترتبط بأن نسمي الأشياء بمسمياتها، فالشىء "المستدير" يجب أن نطلق عليه لفظ "مستدير" والشىء "المربع" يجب أن نطلق عليه لفظ "مربع" أيضا. كما أن عالم الموسيقى اليونانى القديم "دامون"، والذى اقتبس منه أفلاطون – مسلّما بصحة ما قاله – كان من رأيه فى القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، أن قوانين الدولة سوف تهتز وتختل، إن قام الإنسان بتغيير ما فى أنواع النغمات الموسيقية.

هذه الحضارة. فالرموز الكتابية في النسق الكتابي الهيروغليفي، حروف هذه الأبجدية، بقيت دائما صورا وأشكالا، لا حروفا بالمعنى الأبجدي.

إن انفتاح واتساع النسق الكتابي الهيروغليفي، وقدرة الرموز الكتابية فيها على استيعاب رموز ومعان جديدة بشكل دائم، هذا يستند في الواقع إلى قدرة هذه الرموز الكتابية على التجسيد وتصوير الأشياء في العالم الخارجي؛ أي أن الرمز الكتابي يحتفظ بقدرته على أن يكون صورة لشيء في العالم الخارجي. وقدرة الرمز الكتابي هذه على التجسيد والتصوير، الرمز كصورة لشيء ما، هي التي تعنينا هنا - وإن كانت العلاقة بين الصورة وبين الكلمة أو المجموعة الصوتية في اللغة علاقة سوف تبقى غير واضحة المعالم، فمن خلال معرفة هذه العلاقة التصويرية للرمز الكتابي بالعالم تتم في الغالب معرفة العلاقة الصوتية المعنوية للرمز الكتابي باللغة نفسه ، فالرمز الكتابي ينطلق من كونه صورة للشيء في العالم الخارجي إلى معنى الشيء وإيقاعه الصوتي في عالم اللغة. وهذه هي المعادلة التي نريد أن نوضحها هنا. ففي اللحظة التي تبدأ فيها الكتابة الهيروغليفية بالاستفادة من الإمكانية الكامنة فيها، والمتمثلة في انفتاح نظامها الكتابي على العالم الخارجي، وقدرته الدائمة على استيعاب أشكال كتابية جديدة، في هذه اللحظة تنتهي تصويرية وتجسيدية الرموز الكتابية كمبدأ جمالي بحت، وتصبح عندئذ جزءا من معقولية النظام الكتابي نفسه، وهي المعقولية التي إن فقدت، تصبح الكتابة نفسها غير ممكنة القراءة. فنخلص من هذا كله إلى أن المسألة هنا ليست مسألة "توقيف كهنوتي مقدس" - كما قال "ياكوب بوركهارت" - وإنما الأمر هنا يتعلق بنوع من "التوقيف النابع من معقولية النظام الكتابي نفسه".

إن الكتابة الهيروغليفية المصرية هي نظام معقد مركب؛ لأنها تشير إلى العالم الخارجي واللغة في آن واحد. فالكتابة الهيروغليفية ذات طبيعة مزدوجة: فعناصرها تستخدم من جانب كإشارات لغوية تشير إلى الشيء اللغوي، ومن جانب آخر تستخدم كصور ترتسم فيها أشكال العالم الخارجي. وفي هذه الوظيفة الأخيرة تؤدي عناصر الكتابة الهيروغليفية الشيء نفسه الذي يؤديه الفن، وتتحول من كونها عناصر كتابية إلى صور فنية، إلى "نسق ونماذج" - على حد تعبير أفلاطون. وهذه "النسق" و"النماذج" تحمل في الوقت نفسه صفة القدسية؛ وذلك لأنها "نماذج" و"نسق" من صنع

الآلهة، شأنها فى هذا شأن خطة بناء المعبد ونظم الشعائر والطقوس، وكل النظم والأشكال التى ينبغى أن تحفظ داخل المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة. فالمعبد والشعائر والكتابة أشياء نزلت حسب الاعتقاد المصرى القديم من السماء، من عند الآلهة. إن الكتابة الهيروغليفية كتابة شاملة جامعة؛ لأنها كتابة – حسب مفهومها عن نفسها – تشمل فى داخلها كل شىء يمكن "تصويره" من العالم الخارجى، كتابة تجنح إلى بسط أجنحتها على كل العالم، وإلى احتوائه عن طريق تصويره؛ أى أنها تعتبر فى الوقت نفسه نوعا من قاموس مصور موسوعى شامل، وتستحضر كل العالم داخل المعبد، فهى كتابة مقدسة؛ لأن الصور نفسها باعتبارها صورا للعالم مقدسة أيضا. فالأشكال المصورة فى هذه الكتابة، والتى يمكن تصويرها أيضا ما هى إلا أفكار الإله الخالق التى يُنطقها الإله "توت"، إله الكتابة، فى هذه "الصور والأشكال اللغوية" – أو فى هذه "النسق والنماذج" التى تحدث عنها أفلاطون، بتعبير آخر، تلك الأفكار التى تم تجسيدها وتصويرها. فالعالم إذن ما هو إلا – كما قال "فريدريش يونج" فى تعبيره الصائب– "الكتابة الهيروغليفية الخاصة بالآلهة" (يونج ١٩٨٤، ٢٧٢).

٣ – «القانون الحضارى» والهوية عند المصريين

من الواضح أن المصريين القدماء قد نجحوا فى تكوين وتطوير هوية حضارية خاصة بهم، وفى جعل هذه الهوية مرشحة للعيش على الدوام. وتعتبر هذه الهوية فريدة فى نوعها فى العالم القديم. ومن الواضح أيضا أن الوسائل المستخدمة لتأسيس حالة الدوام والاستقرار، واستبعاد كل أنواع التغيير داخل هذه الهوية تناسب تماما تلك الوسائل والطرق التى نصطلح على تسميتها باسم "القانون الحضارى": القانون الحضارى باعتباره شكلا من أشكال الاتفاق أو الإجماع الحضارى، نوع جديد من أنواع "الآلية الرابطة" داخل الحضارات، هنا فى حالة الحضارة المصرية تولدت هذه "الآلية الرابطة" عن روح الكتابة. وبالرغم من أن "القانون الحضارى" للحضارة المصرية القديمة قد نشأ من روح الكتابة، إلا أننا هنا لسنا أمام حالة من حالات "الإجماع الحضارى النصى" كما كان منتظرا فى واقع الأمر؛ لأن "الإجماع الحضارى

النصي" – الاتفاق الحضاري القائم على النصوص – لا يتحقق على الإطلاق بمجرد وجود حضارة كتابية. فليست كل الحضارات النصية تكون بالتالي "إجماعا حضاريا قائما على النصوص"، وإنما العامل الحاسم في نشأة "الإجماع الحضاري النصي" هو بناء ثقافة تأويلية حول هذه النصوص. وهذا بالتحديد ما لم يحدث في الحضارة المصرية القديمة، فنحن نلمس هنا تقصيرا واضحا وعجيبا في الوقت نفسه في تعامل المصريين القدماء مع النصوص، فالنصوص هنا كان يتم تصويرها وتنقيحها، ولكن لا يتم في الواقع تفسيرها.

إن تفسير النصوص والتعليق عليها يعتبر – بالمفهوم الأنثروبولوجي العام – جزءا من الأشكال الرئيسية للسلوك اللغوي عند الإنسان، شأنه في هذا شأن الرواية والحكاية والنقاش والجدال ووصف الأشياء إلى آخره. وبهذا المفهوم العام فإننا نجد أن الكتابات المصرية القديمة تتخللها أيضا بعض إشارات تأويلية وبعض تلميحات تفيد أنه كانت هناك تعليقات على النصوص وجدت . وهذا أمر طبيعي. وهذه الإشارات أو التلميحات التأويلية كانت تنحصر في نوعين من النصوص: في النصوص الطقوسية الشعائرية، وفي النصوص الطبية. وقد جمعنا في موضع آخر هذين النوعين من التفسير في مصطلحي "تفسير نصوص العبادة" (قارن المؤلف في ١٩٧٧) و"تفسير النصوص العلمية المتخصصة". فطريقة "تفسير النصوص العبادية" تعتمد على فكرة تقسيم المعنى إلى قسمين، كما في ظاهرة "التمثيل البلاغي" حيث يتم تمثيل معنى خفي معين بصورة رمزية وحسية تدل عليه. فعملية التفسير هنا تنشأ – بطبيعة الحال – من واقع هذا الانقسام في المعنى، من واقع تدرج المعنى في هذه الحالة إلى معنى خفي خلفي، و"تمثيل" أمامي لهذا المعنى في شكل رمز أو صورة؛ مثل رمز "المرأة المعصوبة العينين" التي تفيد معنى "العدالة". فوظيفة التفسير هنا تقتصر على ربط "المعنى الأمامي" "بالمعنى الخلفي"؛ أي: المعنى الخفي بالرمز، أو الصورة الظاهرة. فهو يربط بالتحديد هنا بين المعنى الموجود في عالم "الطقس أو الشعيرة الدينية" والمعنى الموجود في عالم "الآلهة". أما الطريقة التفسيرية التي كانت تستخدم في مجال النصوص الطبية فقد نشأت من واقع الحاجة إلى الدقة والكمال، وفي كلتا الحالتين فإن شرح النصوص أو تفسيرها يُعتبر "جزءا من هذه النصوص نفسها"، وداخل في باطن

"الخطاب" المتمثل فى هذه النصوص. النص والتفسير هنا شىء واحد؛ ولهذا لا يعد التفسير فى هذه الحالة تفسيرا، بل جزءا من النصوص. فالتفسير يكون تفسيرا فى حالة انفصال النص عن شرحه واستقلاله عنه، وعندما يمثل كل من التفسير والنص "خطابين" منفصلين يستقل كل واحد منهما عن الآخر. وهذا لم يحدث هنا. بل أكثر من هذا نجد أن التفسير هنا قد نشأ ملازما وملتصقا بالنص الأصلى على مدى توارثه فى الحضارة، وهذا بطريقة تشبه - إلى حد كبير - تلاصق الطفيليات بالكائن الحى. التفسير هنا مخلوق طفيلى يعيش على النص الأصلى، بدلا من أن يقف من النص موقف المقارع. وهذا فى الوقت الذى لم يكن فيه هذا النص الأصلى نفسه قد وصل إلى درجة "القانونية"؛ أى الدرجة التى يكون فيها النص قد وصل إلى مرحلة الاكتمال والانتهاء المطلق، بمعنى أن يكون غير قابل لمواصلة كتابته فى نصوص أخرى فى المستقبل. أمثال هذه النصوص نطلق عليها نصوصا "قانونية"، وتخضع لقاعدة "القانونية الحضارية" التى تقول: "لا تضيفوا شيئا إلى النص، ولا تنتقصوه شيئا، ولا تغيروا أو تبدلوا منه شيئا". لا شىء من كل هذا حدث هنا. بل نجد هنا أن التفسير والتراث مرتبطان ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا (بالنسبة لحالة بنى إسرائيل قارن: فيشبانه ١٩٨٦).

إن الخطوة الأساسية نحو التفسير "الحقيقى" للنصوص تتحقق فى حالة واحدة فقط، هى: عندما يوضع - بأى مغزى كان - خط نهائى تحت إنتاج النصوص؛ بحيث يكون النص غير قابل لمواصلة كتابته فى نصوص مستقبلية أخرى، وبحيث تُجفف كل الروافد المستقبلية للنص، وبهذا يثبت فى أذهان الناس أن كل ما يمكن أن يقال قد قيل بالفعل فى هذه "النصوص العظيمة"، وأن كل ما يطمح الإنسان إلى معرفته متضمنٌ فى هذه النصوص، ومحفوظ فيها. وفى هذه الحالة تجد الحضارة نفسها - والتى تعيش الآن فى شىء كالأفق المتأخر لحركة "ما بعد التاريخية" - مضطرة للاقتصار على تفسير هذه "النصوص العظيمة"؛ حتى لا تفقد الارتباط بالحقيقة وبالحكمة الموجودة فى هذه النصوص. وهذا الخط النهائى أو الشرطة الفاصلة التى توضع هنا تحت النصوص، لكى تبين أن النصوص اكتملت وانتهت، هذه الشرطة موجودة بشكل ظاهر فى حضارات كتابية مختلفة، كما تم وضعها بطرق مختلفة أيضا. فأصحاب

مدرسة الإسكندرية مثلا كانوا يرون في "هومير" أنه هو "كتاب الكتب" والمرجعية الأخيرة، ويرون في الكلاسيكيين اليونان نماذج ومثلا صعبة المنال. وعلماء الصين كانوا يرون أن كل ما يطمح الإنسان إلى تحقيقه من علم ومعرفة قد تجسد في كلاسيكيهم، والذين يبقى فهمهم دائما ناقصا بسبب غموضهم وغموض ماضيهم المعروفين، فالفهم لا يطالهما على أية حال، وفي نظر "ابن رشد" فإن "أرسطو" قد جاوز كل آفاق المعرفة وتخطاها إلى غير رجعة. هذه كلها معان تشير بشكل أو بآخر إلى "ألكسندر كوييف"[٢١] الذي اخترع مصطلح "ما بعد التاريخية"؛ وهذا لأنه رأى أن تاريخ الفكر قد وصل إلى نهايته المطلقة في شخص "هيجل"، وأن البرنامج الوحيد المتصوَّر لفلسفة المستقبل لا يمكن إلا أن يقصر نفسه على تفسير "هيجل". فالفلسفة وصلت إلى نهايتها مع هذا الفيلسوف. هذه المعاني وما يشابها هو ما يطلق عليه اسم "نصوص قانونية". فاليهود يتحدثون في مثل هذا السياق عن "نهاية النبوة"، ويعرفون بهذا حدود "القانون الحضاري العبراني"، والمسلمون يقولون "بإغلاق باب الاجتهاد" ويضعون بهذا حدود التراث التأويلي "للقانون الإسلامي"[٢٢]. فالتفسير أو التأويل

(٢١) "ألكسندر كوييف – Alexandre Kojeve": فيلسوف فرنسي روسي الأصل، ولد في موسكو في عام ١٩٠٢، ومات في باريس عام ١٩٦٨ ، درس على يد الفيلسوف الشهير "كارل ياسبرز" واهتم كثيرا "بهيجل"، وكان له الفضل في نشر أعمال "هيجل" في فرنسا، وفي وضع حد "للكانطية الجديدة" التي كانت منتشرة في جامعات فرنسا، وكتب نقدا شاملا للحضارة. وفكرة "ما بعد التاريخية" تعني أن المعرفة البشرية، كل المعرفة البشرية، قد تم التوصل إليها في الأعمال الكلاسيكية السابقة، كل في مجاله؛ ففي الفلسفة مثلا كان "هيجل" هو "آخر التاريخ"، وأن كل ما سبق أن قيل هو نهاية المعرفة، وأن البشرية والحضارة تعيشان في أفق "ما بعد التاريخ". (المترجم)

(٢٢) طبعا قضية إغلاق باب الاجتهاد في التراث الإسلامي ليست بهذه البساطة التي يتناولها المؤلف هنا، وإنما القضية – كما نعلم – أبعد من هذا بكثير. فهل نحن في الحضارة الإسلامية نعيش الآن فعلا في "أفق ما بعد التاريخية"؟ وهل فعلا كل شيء قيل، وما علينا نحن المتأخرون إلا أن نعيش في الأفق التفسيري للحضارة ؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى إجابة. ولكن واضح أن قصد المؤلف بقضية "إغلاق الاجتهاد" هو تجفيف كل الروافد المستقبلية لاجتهادات القدماء، وتجميد هذه الاجتهادات عن نقطة معينة، وعدم تواصلها مع نصوص اجتهادية تالية؛ أي باصطلاح عالم الحضارة والفيلسوف ياكوب بوركهارت "التوقيف المقدس" لهذه النصوص؛ بحيث إنها تصبح في نهاية المطاف – وهي في الواقع لا تزال نصوصا ثانوية، لم تصل بعد إلى درجة "القانونية الحضارية بالمفهوم الذي يعنيه مؤلف هذا الكتاب – نصوصا مقدسة. وقد نشأ جدل حاد في محيط الحضارة الإسلامية – ولا يزال – حول هذه القضية، التي تعتبر حساسة جدا. وللتذكير بهذا الموضوع انظر كتاب نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، نشر مدبولي، القاهرة ١٩٩٥، ص٧٧ وما بعدها. (المترجم)

بالمعنى الضيق للكلمة يستدعى "تجميد النصوص"، و"توقيفها"، وعدم إمكانية تواصلها مع أية نصوص مستقبلية تالية. بتعبير آخر: تحويلها إلى "نصوص عظيمة". فمجرد عملية التفسير لنص ما تنسب لهذا النص هذه "الصلاحية النهائية"، فالنص يُفسر عندما يكون من ناحية قد وصل إلى درجة الإلزام الدائم بالنسبة لأصحابه؛ بحيث يصبح نصا ملزما لهم، ومن ناحية أخرى عندما يكون غير قابل للتحديث عن طريق أية تعديلات في صياغته، وغير ممكن استبداله بأية نصوص أخرى جديدة. وفي اصطلاح علم "فقه اللغة" يعتبر النص مصطلحا نسبيا، ويقف على النقيض من مصطلح "التفسير" أو "التعليق". فالقصائد الشعرية، أو نصوص القوانين، أو حتى المختصرات النصية ، كل هذه الأشياء تتحول إلى نصوص – بالمفهوم الدقيق لعلم "فقه اللغة" – عندما تصبح موضوعا "للتفسير أو الشرح". فالتفسير أو التعليق هو الذى يجعل النص نصا.

لم توجد فى مصر القديمة – على ما يبدو – نصوص بهذا المفهوم، ربما باستثناء وحيد، وهو الفصل السابع عشر من "كتاب الموتى". صحيح أننا نجد أن هناك اعتناء شديدا بالنصوص القديمة، هذا من جانب، ولكننا فى الجانب الآخر نجد فى الوقت نفسه أن هناك نصوصا أخرى جديدة تنشأ باستمرار؛ هذه النصوص الجديدة تعتبر امتدادا للنصوص القديمة، ومواصلة لجنسها على مستوى مشابه لها، ولم تكن تتعامل مع النصوص القديمة تعامل "ما وراء النصية"، الذى يحفظ للنصوص المتأخرة استقلالها وذاتيتها. فبجانب تعاليم "بتاح حتب" مثلا، والتى ما من شك فى كلاسيكيتها، كانت تنشأ باستمرار تعاليم أخرى جديدة حتى بدايات العصر الهيلينى، وأيضا بجانب "كتاب الموتى"، الذى تم "تقنينه" حضاريا فى عهد الاحتلال الفارسى لمصر على أقصى تقدير، كانت توجد "كتب موتى" أخرى حديثة، وهذا مثل "كتاب التنفس"، و"كتاب اجتياز مراحل الخلود". فكل النصوص القديمة هنا، والتى كانت نصوصا كلاسيكية أيضا، كانت تتواصل مع نصوص أخرى متأخرة، وكانت تعاد كتابتها من جديد فى هذه النصوص المتأخرة. لم تكن هناك فرصة "لتقنين" هذه النصوص، ولم يحدث أن "توقف" سيل التراث عند هذه النصوص.

إن نشأة التفاسير والشروح حول نص ما تستدعي وجود ذلك الخط الفاصل بين النص والشرح، بين المتن والتفسير، والذى يوقف سيل التراث عند هذا النص، ويقسم "تيار التراث" بشكل واضح إلى المركز (المتن الأصلى)، والأطراف (الشروح) لم يتوافر فى مصر القديمة فى عصر ما قبل الهيلينية أى من الشروط لانشطار "تيار التراث"، وانقسامه إلى "متون أصلية" وشروح أو تفاسير[٢٣]. وهكذا لم تكن مقومات تكوين "القانون الحضارى" القائم على النصوص غير موجودة فى مصر القديمة.

وخلاصة القول: إن الاستمرارية الفريدة للحضارة المصرية القديمة سببها راجع إلى "إجماع حضارى شعائرى"، أكثر من كونه راجع إلى "إجماع حضارى قائم على النصـوص"، وهذا بالرغم من الوجود المكثف، والاستـخـدام المطرد للنصـوص فى الحضارة المصرية. "فالتقنين الحضارى" لفن النقوش والتماثيل ومجموع القواعد النحوية التى كانت تحكمه كان يقوم على عملية التكرار، وموظفا لهذه العملية، لا على عملية التواصل (بمعنى أن هذا النوع من "التقنين" لا يؤسس للتنوع المنتظم). فنحن هنا أمام حالة فريدة، تتمثل فى حضارة شعائرية، حضارة يقوم "قانونها" على الشعائر، وإن كانت تستند فى الوقت نفسه إلى الكتابة والنصوص، ولكن بالرغم من وجود الكتابة والنصوص بها، إلا أنها ليست حضارة نصية، فلأول مرة توجد هنا حضارة تقوم أساسا على الشعائر، وإن كانت غير فقيرة بالنصوص؛ ولذا يتضح لنا الآن السبب فى أن الحضارة فى مصر القديمة فى العصور المتأخرة، وهذا عندما اضطرت الحضارة هنا للدفاع عن هويتها ضد الضغط الإدماجى، الذى كانت تمارسه الحضارة الغريبة المسيطرة فى ظل ظروف سيادة المملكة الفارسية، والمملكة المقدونية فى مصر. إن الحضارة المصرية عندئذ دافعت عن نفسها، ليس فى شكل "الكتاب" – كما كانت الحال عند بنى إسرائيل – بل فى شكل "المعبد": "المعبد" باعتباره مكانا "للإجماع الشعائرى" الذى تستند عليه استمرارية هذه الحضارة. ولكن هذا الموضوع سوف نتعرض له بالتفصيل فى النقطة التالية من هذا الفصل.

(٢٣) حول هذا الأمر قارن الإسهامات المتعددة التى قام بها كل من "أ. روسلر-كولر – U. Roessler-Koehler" ، والمؤلف فى هذا الشأن. انظر: المؤلف و "ب. جلاديجوف – B. Gladigow" (ناشر): النص والتعليق (١٩٩٥)، ص ٩٣ – ١٤٠ .

II- المعبد المصرى فى العصر المتأخر باعتباره «قانونا حضاريا»

١- الكتاب والمعبد

على واجهة معبد "هاتور" فى قرية "الدندورة" فى جنوب مصر نقرأ الكلمات الآتية: "إن خطة الأساس العظيمة لبناء هذا المعبد، ومعها أيضا سجل الأشياء التى تحتويها هذه المدينة، محفورة على جدران هذا المعبد فى الموقع المعين والمعروف دون أن ينتقص منها شىء، ودون أن يضاف إليها شىء، وقد نقشت هذه الخطة بمحتوياتها على الحجر كاملة ومتضمنة كل شىء، وهذا فيما يتعلق بحكمة الآباء والأجداد"(٢٤). ويحكى أيضا عن معبد "حورس" فى مدينة إدفو أن "بطليموس" عندما قام بإعادة بنائه استخدم له الخطة نفسها "التى بدأ بها الأسلاف بناء هذا المعبد، وكما هو منصوص عليه فى خطة البناء العظيمة الموجودة فى ذلك الكتاب الذى نزل من السماء شمال مدينة منف"(٢٥). من خلال هذين المثالين يتضح أن التصورين "كتاب" و"معبد" ليسا بعيدين عن بعضهما البعض البتة، فالمعبد ليس شيئا آخر سوى التحقيق الفعلى الواقعى، هنا فى شكل أثرى ثلاثى الأبعاد "لكتاب"، يحمل كل مواصفات "القانون الحضارى". هذا "الكتاب/المعبد" يشبه "القرآن" فى أنه "وحى" نزل من السماء(٢٦)، ويشبه "التوراة" فى أنه "كتاب/معبد" لا يجوز "أن يضاف إليه شىء، ولا يجوز أن ينتقص منه شيئا"(٢٧).

(٢٤) انظر: "أ. ماربيت – A. Mariette" دندرة"، الجزء الثالث ١٨٧٢، ٧٧ أ. ب. وقارن أيضا: "إ. خزينات/ ف. دوماس – E. Chassinat- F. Dumas" معبد دندرة، جزء رابع، ٢٥١ ، ص ١ – ٣. لفت نظرى مشكورا إلى هذا الاقتباس السيد "د. كورت – D. Kurth"، وقد أشار إليها بشكل عابر كل من "لايبولت/مورينس – Leipoldt-Morenz"، ١٩٥٣، ٥٦ هامش ١٢ .

(٢٥) انظر: "إ. خزينات – E. Chassinat" معبد إدفو، جزء رابع، ٦. ٤ ، قارن أيضا: "د. وايلدونج – D. Wildung" ١٩٧٧ ، ص١٤٦، فقرة ٩٨ .

(٢٦) المقصود بالمقارنة ليس طبعا المساواة بين الامرين المقارن بينهما، وإنما المقارنة هنا لتشبيه موقف بموقف، المقصود هو التصور، وليس وضع القرآن فى مرتبة نفسه المعبد. وأظن أن هذا التصور واضح. (المترجم).

(٢٧) حول تاريخ "صيغة القانون بالمعنى الحضارى" قارن التفصيل الذى أوردناه فى الفصل الثانى، النقطة رقم ٢ منه.

وتتحدث المصادر المصرية القديمة بشكل دائم ومطرد عن مثل هذا "الكتاب" الذى يعتبر "المعبد" المصرى القديم فى عصوره المتأخرة تحقيقا له على أرض الواقع، فالمصادر تذكر هذا "الكتاب" أحيانا على أنه من وضع "إمحوتب" الذى كان وزيرا وحكيما فى عهد الأسرة الثالثة، والذى لم يكن معروفا فى عصره فحسب - باعتبار أنه كان من أعظم المهندسين المصريين، وباعتبار أنه هو مخطط مدينة الموتى الخاصة بالملك "دوسر"، ومخترع فن البناء بالحجارة والهرم (فى شكله الأول المعروف "بالهرم المدرج") - وإنما بقى "إمحوتب" حيا فى ذاكرة الحضارة، ثم ارتقى بعد ذلك إلى مصاف الآلهة (قارن: ويلدينج ١٩٧٧). وأحيانا أخرى تنسب المصادر هذا "الكتاب" إلى "هيرميس"[٢٨] المصريين، الإله "توت" نفسه، على أنه عمل من أعماله، ومعروف أن الإله "توت" هو إله الكتابة، وفن الحساب، والحكمة عند المصريين[٢٩]. نخلص من كل هذا أنه فى التصور المصرى القديم كان "الكتاب" هو أساس بناء "المعبد"، و"المعبد" بالتالى يحفظ "الكتاب" فى داخله، فى مكتبته، مع كتب أخرى. وقد وضح الآن أن "الكتاب" و"المعبد" - فى مفهوم الحضارة المصرية القديمة - كانت تربطهما علاقة وثيقة، ومن نوع خاص جدا.

وإذا أردنا أن نوضح نوع ومغزى هذه العلاقة بشكل أفضل، فعلينا أن نستعرض أولا ماهية أو خاصية المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة بوصفه ظاهرة حضارية بحتة. وواضح أيضا أن هناك أربعة مظاهر يمكن إرجاع "المعبد" فيها إلى

(٢٨) "هيرميس - Hermes" إله من آلهة اليونان، وهو إله الطرق والمسافرين، وكانت توضع صوره على الطرق. (المترجم)

(٢٩) انظر: "بويلان - Boylan" ١٩٢٢ ، وبصفة خاصة الجزء الذى يتناول الإله "توت - Thoth" باعتباره مؤلفا لكتب المعابد على الصفحات من ٨٨ - ٩١ . الملاحظ أيضا أنه من بين الكتب الاثنتين والأربعين الخاصة بالإله "هيرميس"، والتى أخذت صفة "القانونية الحضارية وأصبحت ملزمة إلى حد كبير لأفرادها، والتى قال عنها "كليمينس الإسكندرى" فى عمله المعنون "ستروماتـ" جزء رابع، ٤ . ص ٣٥ - ٧ . إن الكهنة المصريين كانوا يحملونها فى طوافهم الدينى عبر المدن، كان يوجد من بينها بعض منها يتحدث عن بناء وتركيب المعبد. حول المعلومات التى أوردها "كليمينس" عن مصر انظر: "دايبر - Deiber" ١٩٠٤ .

تراث أدبي مقدس (إلى "الكتاب") من جانب، ويعتبر المعبد فيها تمثيلا وشكلا ملزما لها – "كالقانون الحضاري" – من جانب آخر؛ هذه الاتجاهات الأربعة هي:

١ – المظهر المعماري: المعبد باعتباره تحقيقا "لخطة بناء أساسية" (بالمصرية القديمة: سنت – snt).[٣٠]

٢ – المظهر الكتابي أو جانب النقوش: ويشمل برنامج زخرفة المعبد باعتباره تحقيقا "لخطة أو لنموذج سابق" (بالمصرية القديمة: سشم – ssm.) .

٣ – المظهر الطقوسي أو الشعائري: ويشمل المعبد باعتباره مسرحا لطقس عبادي، أو قربان يؤدى في داخله، وبالتالي يعتبر هذا تحقيقا "لتعليمات ولوائح دينية معينة" (بالمصرية القديمة: سشم – sSm، تب رد – tp-rd، نتع – nt' إلى آخره)[٣١].

٤ – المظهر الأخلاقي: ويشمل المعبد بوصفه مكانا لنمط حياتي، وبوصفه تحقيقا للقوانين الإلهية[٣٢].

إذا نظرنا الآن إلى المعبد المصري القديم في عصوره المتأخرة من ناحية أنه يمثل كل هذه العناصر مجتمعة، فلسوف يظهر واضحا ما يبرر فرضيتنا، التي تقول بأن المعبد المصري يعتبر في ذاته ظاهرة حضارية من الطراز الأول، وأن ما حدث من تطورات في المعبد المصري القديم في تلك العهود لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد نهايات لتطور معين في التراث المعماري المصري يعود بجذوره آلاف السنين إلى الوراء، وفي ضوء سؤالنا عن الصور التعبيرية التي كانت تظهر فيها الذاكرة الحضارية في الحضارة المصرية القديمة نجد أن المعبد في العصور المتأخرة كان أكثر بكثير من كونه مجرد صورة مبنى.

(٣٠) حول هذا المظهر يتحدث الكتاب الذي ذكره "كليمينس" ضمن الكتب الهيروغليفية العشرة حول "تركيب المعبد".

(٣١) حول هذا الموضوع انظر الكتب المذكورة "لكليمينس"، بصفة خاصة جزء "القرابين".

(٣٢) انظر أيضا الكتب المذكورة "لكليمينس"، الجزء الخاص "بالتربية"، وأيضا "الكتب العشرة المقدسة حول القوانين والآلهة، وكل ما يتصل بتعليم الكهنة"، وقد أثبت "كفيكبوير – Quaegebeur" ٨٢/١٩٨١ بشكل مقنع تشابه مصطلح "القانون المقدس" الوارد في المصادر اليونانية في أكثر من موضع مع مثل هذه "التقنينات" التي نصادفها في الحضارة المصرية.

وحتى لو نظرنا إلى المعبد المصرى فى عصوره المتأخرة على أنه هكذا؛ أى على أنه مجرد صورة مبنى ؛ فسوف يظهر لنا جليا أن المعبد لا يمكن النظر إليه على أنه امتداد لتراث بنائى معين، أو أنه مجرد حلقة فى تراث معين، بل إنه يمثل شيئا جديدا فريدا، فالمعبد هنا يخضع مثلا - بشكل صارم أكثر مما كانت عليه الحال فى أبنية المعابد فى العصور السابقة- لفكرة موحدة فى البناء والعمارة، بمعنى آخر:إنه كان يسير فى بنائه طبقا لخطة "قانونية" - بمفهوم "القانون الحضارى". فكل المعابد العظيمة التى بنيت إبَّان العهد اليونانى- الرومانى فى مصر القديمة لا تعدو كونها مجرد تنويعات وصور مختلفة لنمط معمارى واحد. هذا النمط تجسد فى معبد "حورس" بمدينة إدفو؛ حيث يعتبر هذا المعبد من أكمل الصور التى تحقق فيها هذا النمط المعمارى على أرض الواقع، ومن أفضل النماذج التى بقيت ماثلة أمامنا حتى اليوم. وهذه الخطة التى كان يسير بناء المعابد فى مصر طبقا لها تختلف من ناحية المضمون أيضا عن بقية أبنية المعابد التى شيدت فى الماضى، فالعنصر المعمارى الحاسم والجديد هنا هو مبدأ "العلبة" للكورنيش الخارجى الذى يظلل المعبد، فالغرفة المقدسة داخل معبد إدفو مثلا؛ مثل المحراب أو الهيكل، محجوبة عن العالم الخارجى بواسطة خمسة أعمدة على الأقل، فضلا عن الفراغات والممرات الواقعة بين هذه الأعمدة، وتبين النقوش التصويرية المسطحة للمعبد التى تظهر فى شكل سبع بوابات متداخلة (معلبة) مع بعضها البعض أنه فعلا هنا يدور الأمر حول فكرة البناء المركزية الخاصة بالمعبد المصرى فى عصوره المتأخرة. فكل بوابة ترمز إلى مثل هذا الفراغ الذى يربط بين الداخل والخارج. والهدف من هذه الصورة المعمارية واضح: هذا الهدف يشير إلى مفهوم، أو تصور عن قدسية موجودة فى العالم، على الأرض، تجب حمايتها، ويجب حجبها بكل الوسائل عن سياق العالم الدنيوى "الدنس"؛ ولهذا نجد أن العمارة أو البناء هنا فى حالة المعبد المصرى القديم فى ذلك العصر كانت تتميز بإجراءات أمنية أملاها إحساس دفين بالخطر، نوع من الخوف من "الدنس وانتهاك حرمة قدسية المعبد" عن طريق العالم الخارجى، وهذا يدلنا على ما يقابل هذا الحرص والبعد عن العالم الخارجى من "قدسية" المعنى المحفوظ فى هذه المعابد، والذى يبدو أنه كان يتعدى تصورات عدم الوصول إليه وسريته؛ وهى تصورات كانت ترتبط فى مصر القديمة تقليديا بالأماكن المقدسة.

إن القواعد الأساسية التي كان يقوم عليها بناء المعابد في مصر في نهايات العصور القديمة هي مبدأي "الحفاظ" من جانب و"التعرض للخطر" من جانب آخر، مبدأ "الداخل" من جانب، و"الخارج" من جانب آخر، مبدأ "القدسية" من جانب، و"الدنس" من جانب آخر.

من خلال هذا الجمع للمتناقضات يمكننا أن نستعرض بعض الملامح المحددة التي كانت تميز العقلية المصرية في نهايات العصور القديمة، والتي نستطيع أن نقف عليها جيدا ليس فقط من خلال المصادر المصرية وحدها، وإنما أساسا من المصادر اليونانية أيضا، وأول هذه الملامح التي تسترعي الانتباه هنا هو ذلك "النفور الشديد من الأجانب" الذي كان عند المصريين القدماء، والذي نراه واضحا في شكل خوف شديد من النوع نفسه من "تدنيس المقدسات"، وفي شكل النزعة الشديدة إلى "الانطواء" على النفس في مقابل العالم الخارجي. وتخبرنا قصة "سيدنا يوسف" بأن المصريين كانوا لا يجلسون على مائدة طعام واحدة مع "الأجانب"، فنقرأ في العهد القديم: "فقدموا له (ليوسف) وحده (الطعام)، ولهم (لإخوته) وحدهم، وللمصريين الآكلين عنده وحدهم؛ لأن المصريين لا يجوز أن يأكلوا مع العبرانيين؛ لئلا يتنجسوا. فهذا عند المصريين إثم عظيم" (سفر التكوين ٤٣ ، ٣٢ - ٣٣)[٣٣].

ويخبرنا "هيرودوت" أن المصريين كانوا يتحاشون قبول عادات الهيلينيين، تماما مثل رفضهم عادات وتقاليد الشعوب الأخرى[٣٤]. وكثيرا ما يشكو كاتبو العصور

(٣٣) غير أن هذه الصورة تم عكسها تماما في رواية "يوسف وأزينيت – Joseph und Aseneth" المعروفة في نهايات العصور القديمة، فنقرأ في هذه الرواية: "ولم يأكل يوسف مع المصريين على مائدة واحدة؛ لأن هذا كان له إثما كبيرا" (٧ ، ١). انظر: "ديللنج – Delling" ١٩٨٧ ، ص١٢ .

(٣٤) انظر: "هيرودوت"، تاريخ، جزء ثان، ص ٩١ . ومن الأشياء التي ذكرها "هيرودوت" أيضا عن المصريين قوله إن المصريين كانوا يفعلون كل شيء تماما على عكس ما كانت تفعل الشعوب الأخرى (جزء ثان، ٣٥). وواضح من هذا أن "هيرودوت" لا يتكلم عن معايشاته الخاصة، أو عن أشياء رآها بعينه، وإنما كان يستند إلى تصورات وأحكام عامة كانت تطلق على المصريين. غير أنه - فيما يبدو - كانت هذه الأحكام مطابقة على الصورة الذاتية للمصريين في ذلك العهد، وإن كان المصريون القدماء يفهمونها على عكس هذا. هذه هي الصورة الذاتية الخاصة بما يعرف "بالممارسة الراديكالية، أو السلوك الأصولي" (Orthopraxie)، وهي ممارسة تعتقد أنها هي الوحيدة على صواب.

القديمة من غطرسة وكبرياء المصريين القدماء، وتحفظهم وميلهم إلى الكتمان الشديد[٣٥]. والنصوص المصرية تنظر إلى "الأجنبى الغريب" على أنه "نجس، غير طاهر"؛ ولهذا فهو محرم عليه مجرد الاقتراب من المعابد، أو شعائر العبادة. وقد تحول الإله "سيت" عند المصريين إلى إله "الخارج"، إله "الغربة"، وأطلقوا عليه لفظة السباب "الميدرى – der Meder"[٣٦]، وأصبح من الآن فصاعدا عندهم يمثل صورة "الإله المعاكس" ؛ وبهذا أصبح "الأجانب" عند المصريين "مخلوقات إعصارية مخيفة" (قارن: برونتر ١٩٨٣ ، و هيلك ١٩٦٤)، ويشير "اللقب" الجديد للإله "سيت" بوضوح إلى عصر سيادة الفرس على مصر، على اعتبار أن هذا الوقت كان هو أصل وبداية هذا التطور. ويتأكد هذا من خلال شواهد وملاحظات أخرى. فليس هناك شك فى أن "معاداة الأجانب"، والخوف الشديد من تدنيس المقدسات، اللذين يعتبران سمة مميزة لمصر فى نهايات العصر القديم، قد نشأ فى ذلك العهد الذى شهد احتلالا أجنبيا مكثفا – كرد فعل على ظروف العصر، فبدأت الحضارة المصرية فى ذلك العهد بالانزواء إلى داخل المعابد ووضعت سياجا بينها وبين العالم الخارجى. ويمكننا أن نلاحظ فى هذه المرحلة المتأخرة للحضارة المصرية أن الحضارة هنا انتقلت من مرحلة "خلق هوية إدماجية" إلى مرحلة "خلق هوية متقوقعة على نفسها"، "هوية تمييزية" اتجاه "الغريب" الخارجى الأجنبى، ففى كل من مصر القديمة ويهوذا فى "إسرائيل القديمة" نشأت فى ظل السيطرة الأجنبية ردود فعل دفاعية للنظام الحضارى، أطلق الباحثون عليها اسم "القومية" أو "الوطنية"[٣٧].

ولو دققنا النظر الآن فى الأشكال المعمارية للمعبد، وفى النقوش الموجودة فى داخله، فسوف نرى أنه لزاما علينا أن نضيف إلى المظاهر الأربعة الخاصة بالمعبد

(٣٥) طالع المواضع الخاصة بهذا عند "فودين – Fowden" ١٩٨٦ ، ص١٥ وما بعدها.

(٣٦) "الميدرى – Meder": نسبة إلى أحد الشعوب الفارسية الغربية القديمة، كانوا يعرفون "بالميدريين"، ولغتهم تحمل عناصر هندوأوروبية، ولعل هذا يعكس مدى كراهية المصريين القدماء للفرس فى عصر احتلالهم لمصر. (المترجم)

(٣٧) انظر: "لويد – Lloyed" ١٩٨٢، وأيضا: "ماك موللين – Macmullen" ١٩٦٤ ، و "جريفيس – Griffiths" ١٩٧٩ .

المصرى فى عصوره المتأخرة – والتى سبق أن عددناها أعلى – مظهرا خامسا، يعتبر على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لسؤالنا الرئيسى عن الصور، والأشكال الخاصة بالذاكرة الحضارية، هذا المظهر هو المعبد بوصفه تمثيلا وعرضا للماضى، وبوصفه تعبيرا عن وعى تاريخى خاص، فالمعبد المصرى فى نهايات العصر القديم هو فى حقيقة الأمر "ذكرى مبنية"، "ذكرى فى شكل بناء". وهذا شىء يعتبر فى الواقع ملفتا للنظر فى عصر مثل عصر الهيلينية، إذا أخذنا فى الاعتبار أنه فى ذلك العصر كانت لغة الأشكال والرموز الخاصة بالفن اليونانى تعم كل أجزاء حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى، وأن مصر كانت هى الحضارة الوحيدة التى احتفظت "بقانون" الصور والأشكال الفنية الخاصة بها، والتى كانت متوارثة داخل هذه الحضارة. وفى رأينا أن السبب فى هذا يكمن فى أن الرموز والأشكال المستخدمة فى الفن المصرى تحمل معنى "تصويريا": بمعنى أنها ليست رموز لغة فحسب، بل هى رموز تحمل فى داخلها صورة العالم. فهى ترسم من "العصا المستديرة"، و"الرقبة الجوفاء" و"الجدران المدرجة" كوخا من نبات "الحلفاء"، ولكن فى شكل أثرى، منحوت فى الحجر، ومكبر خمسين ضعفا. هذا الكوخ هو الصورة الأولى، والنمط الأصيل "للقدسية"، كما كانت تعرف منذ عصر ما قبل التاريخ. فهذه المعابد الجديدة- المعابد المصرية القديمة فى عصورها المتأخرة، والتى نشأت فى ظل الغزاة المقدونيين تعطى انطباعا فى مظهرها الخارجى بأنها تمثل جوهر فن العمارة المصرى التقليدى. فنحن هنا أمام إصلاح يأخذ شكل العودة إلى الأصول، إلى المنشأ، إصلاح يظهر فى شكل استعادة التراث، واستعراضه من جديد. وما هذا إلا عنصار مميزا وخاصًا بعملية "تثبيت المعنى الحضارى" بالصورة التى تجعله معنى "قانونيا حضاريا"، وهو موضوع يتصل بصلب قضيتنا الخاصة "بالذاكرة الحضارية". وأما ما يعنيه هذا الكلام بالتحديد ولماذا يجوز لنا أن نفهم هذه الأبنية والمعابد على أنها تعبير عن وعى "خاص جدا" بالتاريخ وبالهوية، على أنها صورة من صور التعبير الخاصة بالذاكرة الحضارية، وعلى أنها "ذكرى مبنية" – كما سبق أن قلنا – فهذا كله يتضح من بعض النقوش العديدة التى تغطى هذه المعابد.

إن أكثر السمات التى تلفت النظر فى المعبد المصرى القديم فى الفترة الأخيرة منه هى ثراؤه بالزخرفة، فليست الجدران كلها هى وحدها مغطاة بالمناظر الزخرفية،

والنصوص المنقوشة، وإنما الأسقف والأعمدة أيضا. ويبدو أن جزءا كبيرا من الكتب المحفوظة في مكتبات المعابد قد تم نقشها بالحجر على جدران المعابد، بغرض الزينة. صحيح أن هذا المسلك ليس جديدا في حد ذاته: إذ نجد أنه كان هناك اطراد زائد في تزيين المعابد وفي زخرفتها منذ عهد المملكة القديمة، وحتى العصر المتأخر. ولكن هنا الوضع يختلف بعض الشيء، فنحن هنا في العصر المتأخر أمام قفزة نوعية، من المحتمل أنها تعود إلى عصر الاحتلال الفارسي، فحتى ذلك الوقت بالتحديد كانت برامج زخرفة المعابد مقصورة فقط على تصوير وظيفة الغرف والفراغات المعنية في المعبد: فكان المقصود من هذه النقوش والزخارف هو "حفظ" ما كان يجرى في هذه الغرف من ضروب العبادة والطقوس الدينية في هذا الشكل الرمزي. أما في العصر المتأخر فقد حدث هنا شيء جديد؛ هذا الشيء هو: "تقنين هذه المعرفة"[٣٨]. إن ما يتم نقشه وتخليده الآن على الحجر، أصبح يتعدى الطقس الديني في حد ذاته بكثير، فالمنقوش الآن هو نصوص وصور تصف الكون، وتتحدث عن الجغرافيا، نصوص وصور دينية وأسطورية، كما كانت هناك نقوش معمارية، ونصوص مطولة عن التعاليم الأخلاقية الخاصة بالكهنة، ونصوص تحتوى على قوائم وحصر بالأمتعة الموجودة في

(٣٨) حول هذا الموضوع قارن "كيس - Kees" ١٩٤١، ص٤١٦ وما بعدها. وقد أصاب "كيس" بمقولته التالية: "في عصور التحول التاريخي تبدأ الشعوب بحماس كبير بوضع الموسوعات المعرفية الضخمة التي تجمع فيها كل أنواع معارفها. ففي مثل هذه الظروف التاريخية يغلب القلق والخوف من ضياع المعارف التي ورثتها الأمم على مر تاريخها من الإنتاج والإبداع؛ لذا تتجه الشعوب إلى جمع تراثها، ويقل الإبداع عندئذ. والشيء نفسه حدث في مصر القديمة أيضا: فقد كان أكثر العهود إبداعا وإنتاجا، وفي جانب الفكر أيضا هو عهد المملكة القديمة، ولكن في المقابل كان هذا العهد أشد العهود فقرا فيما يتعلق بالجانب التدويني، الجانب الموسوعي، وجانب الكتابة عامة، ثم جاء الخلف المقلدون، وبدأوا بجمع هذا الإرث الفكرى الذى خلفته المملكة القديمة، وقاموا بتثبيته أيضا. والمعابد في العصور المتأخرة كانت تريد هي الأخرى أن يكون لها أثر عن طريق "كم" المعارف الذي تقدمه، وقد أخذت كل هذه التدوينات الخاصة بالطقوس الدينية ونظم الأعياد والمناسبات والآلهة طابعا تعليميا". في هذا السياق يتحدث "كيس" أيضا عن نوع من "الخوف من النسيان"؛ وهو خوف كان يتملك مصر في نهايات العصر القديم؛ مما حدا بالمصريين إلى هذا الاتجاه الموسوعي (قارن ص٤١٥). وليس هناك شك في أن تجربة وقوع مصر تحت السيطرة الأجنبية (احتلال الفرس) وما تلاها بعد ذلك مما يعرف باسم الصدمة الحضارية الهيلينية قد أديا إلى فقدان في بديهية التراث، وبالتالي إلى نوع من خروج التراث إلى "حيز الصراحة"، و"حيز الرؤية".

المعبد: قوائم بالأواني المقدسة، بأوامر ونواهي كل معبد على حده، وأيضا كل المعابد والأقاليم الأخرى في الدولة. باختصار: كانت هذه النصوص المنقوشة تمثل نوعا من الأدب المعرفي الموسوعي، قلما نجد مثله في أي معبد من معابد العصور السابقة. وحتى الكتابة نفسها بدأت تأخذ ملامح موسوعية أيضا، فكم الإشارات المستخدمة في الكتابة تزايد بصورة كبيرة، بل بشكل مبالغ فيه. فقد تزايد من حوالي سبعمائة إشارة إلى ٧٠٠٠ إشارة، وقد طور كل معبد نظاما كتابيا خاصا به. وتقوم هذه العملية على فكرة محاولة الاستفادة المنظمة من كل الصور التي يتضمنها النظام الكتابي الهيروغليفي في داخله - وهي صور ترمز للأشياء في العالم، وليست مجرد حروف أبجدية، كما سبق أن قلنا - وهذا على العكس من الخط الهيروغليفي الذي كان يُستخدم في الكتابة العادية، فقد سبق أن قلنا إن الصور الكتابية الهيروغليفية تحتوي كل واحدة منها على صورة مقابلة لها في العالم الواقعي، وأما الخط الذي كان يستخدم في الكتابة العادية فهو مشتق منها. وقد أدت محاولة الاستفادة من كل الإمكانات التي يتيحها النظام الكتابي الهيروغليفي - بوصفه نظاما يُصور الأشياء في العالم الخارجي - إلى خلق إشارات كتابية جديدة باستمرار وإدخالها إلى النظام الكتابي، كما أدت أيضا في الوقت نفسه إلى النظر إلى العالم الخارجي على أنه سجل للصور وللرموز التصويرية لا ينضب أبدا؛ ومن هنا نشأ تصور عن الكتابة يعتبر الكتابة بمثابة قاموس صور موسوعي كبير، يحتوي على كل صور العالم، كما نشأ تصور مقابل عن العالم، مؤداه أن العالم ما هو إلا "الكتابة الهيروغليفية التي سطرتها الآلهة" - على حد تعبير "فريدريش يونجه"(يونجه ١٩٨٤ ، ٢٧٢).

ولكن في الوقت الذي يستوعب فيه المعبد المصري العالم في داخله، فإنه يضع بينه وبين العالم من ناحية أخرى حدودا وحواجز، فالذي في داخل المعبد هو "العالم"، وما بخارج المعبد، فهو ليس كذلك. "العالم" - في مفهوم المعبد - هو الصور الموجودة في الإشارات الهيروغليفية، هو "الكتابة التي سطرتها الآلهة في داخل المعبد"، وأيضا هذا الادعاء "بالكلية"، وبالإطلاقية، وهذا "الحق" في الصلاحية الذي ينسبه المعبد المصري إلى نفسه ما هو إلا ظاهرة مميزة، وسمة خاصة من سمات "التقنين الحضاري"، فأينما وجدت هذه الصفة، يكون المجال صالحا "للتقنين الحضاري". فعندما يدعي نص ما

لنفسه "الكلية" والصحة المطلقة، يصبح هذا النص "قانونا حضاريا". والشيء نفسه نراه عند بقية الشعوب: سمة "الإطلاقية" هذه. فبالنسبة لليهودي يحتوي الإنجيل العبراني على "الكل الشامل" المطلق والشارح لكل شيء من المعرفة، ومما ينبغي الطموح إليه من الأمور المعرفية، والشيء نفسه يقوله المسيحي عن الإنجيل المسيحي، وأيضا المسلم عن القرآن.

غير أن المعبد المصري في نهايات العصر القديم لا يشتمل على كم الأشياء التي ينبغي على الفرد معرفتها بهذه الصورة الموسوعية التي سبق الحديث عنها وحسب، وإنما يشتمل فعلا - وبصورة حقيقية - على العالم بالمعنى المحدد للكلمة، فنحن هنا في سياق "الكونية"[٣٩] - على العكس من الأديان التوحيدية. نحن هنا بهذا التصور نوجد في قلب العالم، لا خارجه، ولا على أطرافه. ونحن لسنا بحاجة هنا أن نبحث عن مغزى العالم خارجه، فهذا النوع من الدين الذي أطلقنا عليه لفظ "الكونية" تنطبق عليه مقولة الفيلسوف "فيتجنشتاين"، التي ترى أن معنى أو مغزى العالم لا يكمن خارجه، بل - وبصورة جلية مفخمة - في داخل العالم نفسه. إن العالم نفسه هو "كل" مفعم ومليء بالمعاني؛ ولهذا فهو من صنع الإله، ويحمل صفات الألوهية. هذه المعاني يحاول المعبد المصري القديم أن يصورها، فالقاعدة التي يقوم عليها المعبد، الأساس الذي يُبنى عليه، هو "المياه السرمدية"، وأعمدته هي عالم النباتات التي خرجت من هذه "المياه"، وسقفه هو السماء. والمعبد يحمل على جدرانه نقوشا، تصور أشخاصا يحملون الصدقات إليه، وتصور "آلهة النيل". وترمز هذه النقوش إلى الأقاليم المختلفة للدولة المصرية. وكما يقول "د. كورت"، فإن كل معبد يصور -على هذا النحو- العالم كله في داخله (د. كورت ١٩٨٣).

ولكن هذا التصوير "الكوني" للعالم المتمثل في المعبد المصري القديم في عصوره المتأخرة، وفي النقوش الهيروغليفية التي يحتويها لا يقتصر فقط على الأشياء، وإنما يشمل البعد الزمني أيضا. وهذه النقطة بالذات على قدر كبير من الأهمية بالنسبة

(٣٩) للمزيد حول هذا الأمر قارن المؤلف في: "أ. أسمن" ١٩٩١، ص٢٤ وما بعدها (المؤلف). الكلمة في النص الأصلي هي"Kosmotheismus"، وتحمل في معناها فكرة "الألوهية" داخل الكون. (المترجم)

لسؤالنا عن "الذاكرة الحضارية"، "فالكون" يتم تصوره وفهمه هنا، ليس فقط على أنه "فراغ أو مكان"، بل قبل كل شيء على أنه "زمان" أيضا؛ أي: على أنه عملية صيرورة زمنية. إن ما يريد المعبد أن يصوره من خلال رمزية أشكاله البنائية، ومن خلال علاقته التصورية بالعالم المتمثلة فى نظامه الكتابى (الإشارات الهيروغليفية باعتبارها صورا للعالم الخارجى) هو فى واقع الأمر شيئان: الأول هو عملية نشأة الكون لأول مرة، منذ خروج "الربوة الأولى" من باطن "المياه السرمدية"، والثانى هو دورة مسار الشمس المتكررة كل يوم التى تتم فيها عملية الحياة داخل هذا الكون السرمدى الإلهى؛ مثل نبضة الوريد. فالمعبد – لهذا – يُعتبر من جانب بمثابة "الربوة الأولى"، التى نشأ منها العالم، بمثابة مكان "المرة الأولى"، الذى نظم الخالق منه سير العالم، ومن جانب آخر يُعتبر المعبد أيضا بمثابة "الأفق" الذى تشرق منه الشمس وتغرب فيه، وجانب "الأفق" هذا، الجانب الزمنى فى القضية هنا، هو الذى تتصل به الأسقف الفلكية، والتصويرات التى ترسم مسار الشمس المحفورة فوق النقوش، والقطع المعمارية الموجودة بداخل المعبد. أما جانب "الربوة الأولى" فترتبط به – على العكس من سابقه – الأساطير الروائية التى تحكى قصة نشأة المعبد فى شكل النقوش المعمارية المدونة، وفى شكل "القصص الروائية" المحفورة على جدران المعبد (حول هذه المقابلة قارن: رايموند ١٩٦٩ ، وأيضا فيننيشتاد ١٩٨٥).

إن الأساطير الخاصة بنشأة المعبد فى المراحل الأخيرة من العصور المصرية القديمة تربط تاريخ بناء المعبد "بنشأة الكون" بالطريقة نفسها التى تربط بها كتابة التاريخ المصرية الرسمية نشأة الكون بتاريخ الأسر الحاكمة فى مصر، فنجد هنا أنفسنا أمام تصورات لوجود سابق للسيادة. "فى البدء كانت السيادة"، وكانت الآلهة هى التى تمارس هذه السيادة، وذلك بأن خلقت العالم الذى انبجست عنه "المياه الأولى"، المياه التى أنشأت منها الآلهة كل الخلائق، ثم نظمت الآلهة هذا العالم، وأحسنت صنعه، وجعلته صالحا لسكنى المخلوقات. ومع انتقال السيادة من الآلهة إلى أنصاف الآلهة من الأسر الحاكمة، ثم انتقالها بعد ذلك إلى أسر بشرية حاكمة انتقلت العملية "الكونية" إلى السماء، وأصبحت تخدم فى شكل دوران الشمس عملية الحفاظ على نظام العالم، أكثر من كونها موجهة إلى عملية خلق العالم، كما كان الأمر فى

عصور الآلهة، وبدأ البشر يشاركون أيضا فى عملية الحفاظ على العالم هذه. والمكان الذى كانت تتم فيه هذه المشاركة هو - بطبيعة الحال - المعبد، فنحن هنا أمام صورة من صور الوعى بالتاريخ ينطبق عليها المصطلح الذى وضعه "إريك فوجيلين" (١٩٧٤) وهو مصطلح "تكوين أو نشأة التاريخية - Historiogenesis". وهذا النوع من الوعى التاريخى. هذا المصطلح الخاص "بنشأة التاريخية"، من خصائصه أنه يربط بين "نشأة الكون" من جانب، والتاريخ من جانب آخر. "فنشأة الكون" لم تنته أو تتوقف، لكى يبدأ التاريخ من بعدها، وإنما ظلت هذه العملية تتواصل فى داخل التاريخ، وتداخلت معه؛ ولهذا يعتبر الملوك أنفسهم خلفا وولاة وأبناء للإله الخالق. فعملية الخلق أو الكون لم تنفصل انفصالا نهائيا عن التاريخ؛ بحيث إنه وجدت هناك شرطة فاصلة أو خط فاصل قاطع بين الكون والتاريخ، تكون بمثابة "اليوم السابع" الذى فرغ الإله فيه من خلق الكون، وبحيث أصبح الكون فى ناحية، والتاريخ فى ناحية أخرى. لم يكن الأمر هكذا. بل الأكثر من هذا أن التاريخ أصبح امتدادا للخلق، ولكن فى ظل ظروف متغيرة، جلبها "سقوط" العالم. هذه هى آراء "فوجيلين". غير أننا يجب - على أية حال - أن نلاحظ هنا أن هذا "السقوط" الخاص بالعالم تم - حسب التصور المصرى القديم، وأيضا حسب التصور البشرى العام - فى شكل انفصال السماء عن الأرض، وانفصال الآلهة عن البشر[٤٠]. لم تعد الآلهة تسكن الأرض، كما كانت الحال فى العصور الأسطورية السحيقة، فعملية الانتقال التى سبق الحديث عنها لم تتم مطلقا دون حدوث انفصال أو قطع - كما يعتقد "فوجيلين". كما أنه لا يمكننا أن ندعى أننا هنا أمام صورة "مستقيمة" للتاريخ، صورة تسير على خط متصل دون انقطاع، وتمشى فى مسار مستقيم موجه طبقا لمفهوم فلسفة التاريخ، كما حاول "فوجيلين" أن يفترض وجودها فى تفسيره لكل الصور التاريخية فى الحضارات الشرقية، وصور التاريخ الأسطورية بشكل عام - على عكس التفسير المألوف والمتبع لمثل هذه الصور؛ وذلك لأن الثقل فى جانب المعنى فى "المرحلة الخاصة بنشأة الكون"، عندما كانت الآلهة تمارس السيادة

(٤٠) انظر: "كاكوسى - Kakosy" ١٩٨١ ، و"شتوداخر - Staudacher" ١٩٤٢ ، و "تى فيلده - te Velde" ١٩٧٧ . قارن أيضا: "هورنونج - Hornung" ١٩٨٢ .

بنفسها، وتسكن على الأرض. هذا الثقل الذى كان فى جانب الآلهة فى تلك العصور السحيقة، لا يمكن إنكاره هنا بأية حال من الأحوال. وهذا هو - فى الواقع - ما نعنيه بالتاريخ، التاريخ المليء بالمعنى، والمعبأ بالمغزى والعبرة. فهذا التاريخ وحده هو التاريخ الذى يمكن أن يُحكى، وهو التاريخ الذى تستند الأساطير إليه، وهو أيضا الذى يتم استحضاره وتذكره في المعبد. فنحن إن قلنا سابقا إن المعبد ما هو إلا "ذكرى فى شكل بناء" أو "ذكرى مبنية"، فإن هذه الذكرى تعنى فى المقام الأول هذا العصر الأسطورى السحيق.

ولكن "فوجيلين" كان على حق، عندما أصر على أن كلا من المصرى القديم والبابلى يقفان حيال هذا العصر الأسطورى السحيق موقفا يختلف عن موقف الشعوب "الطبيعية"، وحتى عن موقف اليونانيين أنفسهم من هذا العصر؛ وهذا لأن المصريين والبابليين يمتلكون بما عندهم من "قوائم ملوكهم" أداة يستطيعون بها قياس المسافة التي تفصل أى زمن حاضر عن هذا العصر السحيق بدقة، بل وحتى يستطيعون بها تجزئة هذا العصر نفسه إلى فترات ومراحل، ويستطيعون تأريخه (قارن: لوفت ١٩٧٨). وربما يبدو من الناحية الشكلية البحتة أن هذا الفرق الجوهرى بين العصر الأسطورى السحيق، وبين زمن الحاضر التاريخي غير قائم فعلا. ولكن علينا أن نعى فى الوقت نفسه أن "قوائم الملوك" والجداول التاريخية لا يمكن أن نحتسبها تأريخا؛ أى أنها ليست تدوينا للتاريخ بمفهوم "كتابة التاريخ"، بل هى لا تتعدى كونها أداة لتحديد الوجهة الزمنية من ناحية التسلسل التاريخي فقط. فهى - بهذا المفهوم - تخدم مجرد "القياس الزمنى" لفراغ لا يحمل المعنى نفسه الذى تمكن مقارنته بالمعنى الكامن فى العصر السحيق الخاص بعملية "نشأة الكون"، وهو المعنى الأسطورى الذى يتصل بعملية نشأة الكون، عندما كانت الآلهة تسير على الأرض، وتتدخل في كل شيء يتصل بشئون الكون[٤١]، وهذا المعنى هو الذى ترويه لنا الأساطير، ومن سمات الإنسان

(٤١) هذا المعنى الأسطورى كان ولا يزال مادة خصبة فى الكثير من الحضارات، وبالطبع فى الحضارات القديمة أيضا. ويكفى أن نتذكر هنا الأساطير اليونانية القديمة "الميثيولوجيا الإغريقية" التى تحولت إلى مادة خصبة في العديد من الآداب العالمية. فما من أدب أوروبي، بل وحتى بعض الآداب غير الأوروبية - من بينها الأدب العربى - إلا واستفاد بشكل أو بآخر من هذه الميثيولوجيا الإغريقية. ويدور حديث =

المصرى القديم أنه كان يقف من هذا "الفراغ الزمنى" المحسوب بحساب السنين، والذى كان يمتد إلى الآلاف من السنين إلى الوراء، هذا الفراغ الزمنى المحصور فى كتب التاريخ (أى: كتابة التاريخ العادية) كان يقف منه موقف المتمكن، الذى بمقدوره أن يستطيع رؤية هذه المسافة الزمنية وحصرها بسهولة شديدة، فقد كانت هناك "قوائم الملوك"، وكانت هناك الحوليات التاريخية التى تضع هذا الزمن أمام عينيه بمنتهى الوضوح، ومن ناحية يختلف – كما قلنا – هذا الزمن التاريخى عن الزمن الأسطورى الخاص بعالم الأساطير؛ حيث إن الزمن التاريخى فى مجمله لا يروى شيئا جديدا، أو شيئا ذا قيمة، فكتابة التاريخ بالمعنى الدارج ما هى إلا محض عملية تكرار، عملية دوران فى دوائر، ليس فيها جديد، وهذا كان موقف الإنسان المصرى القديم من كتابة التاريخ، أو التاريخ المكتوب. فبجانب الحوليات و"قوائم الملوك" – كما سبق القول – كانت توجد هناك نقوش المعابد التى دون فيها العديد من الأحداث، وكانت نقوش المعابد فى نهايات العصر المصرى القديم تخبرنا أحيانا بدقة شديدة عن أبنية سابقة من عهود مثل الأسرة الثامنة عشرة أو الثانية عشرة. ومع هذا فقد كان الإنسان المصرى القديم ينظر إلى "العصر الأسطورى السحيق" على أنه هو "التاريخ" الذى يخلق وينشئ الواقع بالمعنى الحقيقى للكلمة، وأن "التاريخ" – بالمعنى الدارج اليوم – "التاريخ" حسب مفهومنا اليوم – مقارنا بهذا "التاريخ الأسطورى السحيق" – لا يعنى سوى مجرد إعادة وتكرار، ليس إلا محاولة "للحفاظ على العالم" تأخذ الطابع الشعائرى التكرارى، وهذا الوعى التاريخى المثبت على "عصر المنشأ والمنبت"،

= الميثيولوجيا الإغريقية بشكل عام عن الآلهة، وعلاقتها بالكون، وعن علاقة الآلهة ببعضها البعض، بل وأحيانا عن شجار الآلهة مع بعضها البعض. وليست هوليوود الأفلام آخر مؤسسة استفادت من كل هذه الصور، بل قبلها استمدت منها عيون الأدب العالمى منابعها التى لا تنضب، وهذا الزمن بالتحديد هو وحده – حسب رأى مؤلفنا – ما يمكن أن نطلق عليه لفظة "تاريخ"، أما "التاريخ" بمفهوم الاستعمال الدارج فليس إلا مجرد قياس لفراغات زمنية لا تحمل أى معنى، إلا إذا حاول هذا "التاريخ" أن يجد ما يبرر وظيفته هذه فى "العصر الأسطورى السحيق عصر الآلهة". من هنا تعتبر الأسطورة هى المؤسسة للتاريخ، بل إن التاريخ يصبح بلا معنى، إن فقد علاقته بالأسطورة. وبهذا يتضح فهمنا الخاطئ الدارج لكلمة "أسطورة" على اعتبار أنها مصطلح مضاد ومعاكس لمصطلح "التاريخ"، ومنطقة العالم العربى تعج للأسف بمثل هذه المفاهيم الخاطئة، لقد حان الوقت لتصحيح كل هذه المفاهيم. (المترجم)

وعلى عمـلية "الدوران" و"المسار"، قد وجد في المعـبد المصرى في عصوره المتأخرة تعبيرا تصويريا وطقوسـيا ولغويا ، وحتى أيضا تعبيرا " بنائيا " ؛ أى فى شكل المبنى نفسه.

لقد سبق أن قلنا فى بداية هذا الفصل: إن المعبد في مصر القديمة كان يُنظر إليه حسب التصور المصرى على أنه تحقيق لكتاب سماوى على الأرض، وذلك من أوجه عدة: أولا من زاوية أن المعبد "عمل بنائى"، وأن هذا العمل البنائى كان يحقق خطة بناء إلهية. ثانيا من زاوية أن المعبد كان يحتوى على برنامج متكامل للزخرفة والنقوش، وأن هذا البرنامج كان يعيد كتابة مكتبة بأكملها على الحجر (في النقوش)؛ ثالثا من زاوية أن المعبد يعتبر طقسًا شعائريًا يُؤدَّى حسب التعاليم الإلهية؛ ورابعا من زاوية أن المعبد يعتبر "ذكرى مبنية" (أى: ذكرى فى شكل بناء) حيث إن المعبد يعتبر تصويرا عينيا لوعى تاريخى يربط الزمن الحاضر بالعصر الأسطورى السحيق، عصر المنابع والأصول، عصر الآلهة والأساطير، فعندما يقوم المعبد بكتابة وبتدوين تعاليم الآلهة من عصر "ما قبل الكتابة"[٤٢]، فإنه بهذا يصبح "نموذجا للعالم"؛ وهذا لأن "العالم" قد بنى ونظم طبقا لهذه المبادئ نفسها. ولكن ثمة نقطة مهمة لم نتعرض لها حتى الآن، هى: المعبد باعتباره مكانا يأوى فى داخله أسلوب حياة خاص، وهذا هو الموضوع الذى نريد أن نتطرق إليه فى النقطة التالية.

٢ – ناموس المعبد

"ناموس المعبد" – هكذا يمكن وصف أسلوب الحياة الذى كان يسود فى المعبد – هو "قانون حياة" يربط بين جانب الطهارة المطلوبة لأداء الطقوس الدينية وبين جانب الأخلاق الاجتماعية، فبالنسبة لجانب الطهارة الخاص بأداء الشعائر الدينية فيشتمل على مجموعة من الأوامر والتعاليم تحمل معظمها صفة "المنع والتحريم"، وتتطلب

(٤٢) الكلمة المستخدمة فى النص الألمانى هى:"Vor-Schrift"، ويمكن أن تعنى: إما "عصر ما قبل الكتابة"، أو "تعاليم وأوامر". (المترجم)

مراعاة والتزاما شديدين، على الأخص فى جانب التعاليم المتعلقة بالأكل والطعام(٤٣)، وكانت هذه التعاليم تختلف من معبد إلى معبد، ومن إقليم إلى إقليم، فكان لكل إقليم "محرمات" معينة خاصة به مثلا فيما يتعلق بنوع الأكل والطعام (انظر: مونتيت ١٩٥٠) . كما كان لكل معبد "محرماته" الخاصة به - حسب تعاليم دين الإله الذى كان يُعبد فى هذا المعبد؛ فعلى سبيل المثال كان "رفع الصوت" فى معبد الإله "أوزيريس" محرما، وأيضا كان "دق الطبول" فى معبد "أباتون" بمدينة إسنا غير جائز، وهكذا وهكذا؛ ولهذا كان أول شيء يجب على الكهنة الجدد أن يقسموا عليه أثناء ترسيمهم لحياة المعبد هو العهد الآتى: "أقسم بأننى لن آكل شيئا مما هو محرم على الكهنة أكله". وحتى بقية الأيمان والمواثيق الأخرى الخاصة بهذا القسم، الذى كان يؤديه الكهنة، والتى وصلتنا عن طريق اللغة اليونانية، كانت جميعها تتضمن صيغة "السلب" هذه؛ أى أنها كانت كلها من قبيل "المحرمات". ونورد من هذه الأيمان الصيغ الآتية؛ حيث يقسم فيها الكاهن:

"لن أقطع شيئا (...)،

ولن أقدم لأحد (...)،

لم أقطع لذى حياة رأسا،

ولم أقتل إنسانا، (...)،

ولم أضاجع صبيا،

ولم أجامع زوجة رجل آخر، (...)،

(٤٣) قارن هنا: "موزتسينيسكى - Muszynski" ١٩٧٤ ، وأيضا: "كفيجبوير - Quaegebeur" ٨١/١٩٨٠ . المصادر اليونانية تتحدث عن "hieratikos nomos"و "hieros nomos" ، ويقصد بها - على الأغلب - تشريعا يحتوى على مجموعة من التعاليم القانونية، كان يخص الكهنة قبل غيرهم. ومثل هذه التشريعات القانونية، والتى جمعت فى شكل مدونات، كانت تعد جزءا من "كتب الآلهة"، وكانت تعرف بالمصرية القديمة باسم "تمع ن نثر - tm' n ntr"، والتى عرفها اليونانيون باسم "Sem(e)nouthi". ولا تزال هناك أجزاء من هذه التشريعات محفوظة حتى اليوم باللغة اليونانية القديمة وبالخط المصرى المعروف "بالخط الديموطيقى"؛ وهذه التشريعات هى هذا الأدب الدينى الذى كان يؤلف وينسخ ويحفظ فى المعابد.

ولن آكل أو أشرب ما هو محرم،

أو ما هو مدون فى الكتب على أنه من المحرمات.

ولن أترك أظافرى تطول.

ولن أعاير كيلا للحبوب فى جرن الحصاد.

ولن أحمل ميزانا فى يدى،

ولن أقيس أية قطعة أرض.

ولن تطأ قدماى مكانا غير طاهر.

ولن تلمس يدى صوف الأغنام أبدا.

ولن تقترب يدى من سكين أبدا، حتى يوم مماتى"[44].

إن مثل هذه الأيمان والمواثيق التى يتحتم على الكاهن الجديد أن يقسم عليها أثناء ترسيمه لحياة المعبد تشبه - إلى حد كبير - تلك الصيغة المشهورة عند القدماء المصريين، والمعروفة باسم صيغة "نفى الاعتراف بالخطيئة". وتحتل هذه الصيغة الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من "كتاب الموتى" المصرى، ففى هذا الفصل نقرأ أن الميت يجب عليه قبل أن يدخل إلى عالم الآخرة أن يخضع لامتحان، وفى هذا الامتحان يوضع قلب الميت فى ميزان على كفة، وعلى الكفة الأخرى يوضع شكل يمثل "إلهة الحقيقة"، ويوزن القلب فى مقابل هذا الشكل، وأثناء ذلك يجب على الميت أن يعدد اثنتين وأربعين معصية، وأن يقسم مع كل واحدة أنه لم يرتكبها. وفى كل مرة يكذب فيها الميت - ويبدو أن هذا هو المبدأ الذى كان يقوم عليه هذا الامتحان - تثقل الكفة التى فيها قلبه. والفصل المذكور من "كتاب الموتى" بما يحتويه من سجل مفصل بالمعاصى والذنوب معروف فى المصادر التاريخية منذ بداية المملكة الجديدة؛ أى منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد، غير أن فكرة "حساب الموتى" نفسها أقدم من هذا

(٤٤) انظر: "ر. ميركلباخ - R. Merkelbach" ١٩٦٨، وقارن أيضا: "ر. جريسهامر - Grieshammer" ١٩٧٤.

بكثير[٤٥]؛ ولذا اعتقد بعض الباحثين أن "ناموس المعبد" فى العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة منقول عن "ناموس الآخرة" هذا، والذى يعود إلى عهود أقدم من الأول بكثير، ولكن إذا تفحصنا الأمر ؛ فسوف نجد أن العكس هو الصحيح، وأن "قانون الآخرة" - بالرغم من أنه هو الأقدم، وبالرغم من أنه مدون في النصوص منذ عهود سحيقة - إلا أن هذا "القانون" هو الفرع وليس الأصل، وأنه يطبِّق فقط تصورات عن الأخلاقيات والمحرمات المتأصلة فى الطقوس الدينية فى المعبد على تصورات فى العالم الآخر. وبهذا يتم تصوير العالم الآخر على أنه "مكان مقدس خاص بالقرب من الآلهة"[٤٦]؛ ولهذا نجد أيضا أن هذا "القانون الأخروى"، المعروف باسم صيغة "نفى الاعتراف بالمعصية" يتضمن محرمات كتلك التى كانت خاصة بالمعابد، بالرغم من أن هذا الاختبار الذى يتضمنه "نفى الاعتراف بالمعصية" كان يجب على كل إنسان أن يجتازه - حتى ولو لم يكن كاهنا، ونحن نقرأ من بين هذه المحرمات ما يشبه تماما "محرمات المعبد":

لم اصطد طيرا من الأدغال الخاصة بالآلهة،

ولم أمسك سمكا من بحيرات الآلهة،

ولم أمنع مياه الفيضان من أن تفيض فى موسمها،

ولم أبن سدا فى مواجهة المياه الجارية،

ولم أطفئ نارا فى الوقت الذى يجب أن توقد فيه،

ولم تفوتنى أضحية فى أيام الأعياد،

ولم أتعرض لقطعان الماشية التى ترعى فى حما المعبد،

ولم أرجعها عن سيرها،

(٤٥) انظر: "ى. شبيجل - J. Spiegel" ١٩٦١، وأيضا: "س. ج. براندون - S. G. F. Brandon" ١٩٦٧ ، و "ى. يويوتى - J. Yoyotte" ١٩٣٥ ، و "ر. جريسهامر - R. Grieshammer" ١٩٧٠ .

(٤٦) "ر. جريسهامر - R. Grieshammer"، سبق ذكره، وانظر أيضا المؤلف ١٩٨٣ ب.، ٢٤٨ - ٢٥٠ .

ولم أعبر الطريق من أمام "صورة الإله" أثناء الخروج فى احتفال الطواف.[٤٧]

وبجانب ما ذكر توجد أيضا خطايا وآثام لا تتعلق بالطقوس الدينية الخاصة بالمعبد، بل ترتبط بإدارة المعبد؛ ومنها:

لم أضف شيئا إلى المكيال ولم أنقصه شيئا،

ولم أجُر على مقياس المساحة ولم أغير شيئا فى الأرض الزراعية.

ولم أضف شيئا إلى مكاييل الميزان اليدوى، ولم أزحزح مطمار الميزان عن مكانه.

كما نقرأ أيضا عن معاصى من نوع عام، مثل:

لم أظلم أحدا،

ولم أسرق،

ولم أقتل أحدا،

ولم أكذب،

ولم أجامع زوجة رجل آخر، ولم آت بشىء منكر،

ولم أسع لأحد بالنميمة، ولم أُهن أحدا، ولم أتجسس على أحد، ولم أسبب ذعرا لأحد،

ولم أتشاجر مع أحد، ولم أكن سريع الغضب، ولم أذكر قولا

لا فائدة منه، ولم أرفع صوتى،

ولم أصم أذنى عن القول الحق...[٤٨]

(٤٧) انظر: كتاب الموتى، الفصل الخامس والعشرين بعد المائة، ترجمة إ. هورنينج – "E. Hornung" تحت عنوان: كتاب الموتى عند المصريين (زيورخ ١٩٧٩)، ص ٢٣٥ .

(٤٨) المرجع السابق. تم اختيار هذه الأبيات من أجزاء متفرقة من هذا النص الطويل.

وهذه الأنواع الثلاثة المذكورة نفسها من النصوص تتردد أيضا فى قسم الكهنة، ونجدها أخيرا فى مجموعة من النصوص تسجل "ناموس المعبد" فى أمكنته الحقيقية، مثلا على الباب الجانبى الذى يدخل منه كهنة الدرجة الدنيا فى الصباح إلى المعبد(٤٩). ومن هذه النصوص ما يلى:

لا تقودوا أحدا إلى ضلالة،

ولا تدخلوا المعبد بلا طهارة،

ولا تقولوا كذبا في بيت الإله!

ولا تتهافتوا على جشع، ولا تغتابوا أحدا،

ولا تقبلوا هدية على سبيل الرشوة،

ولا تضعوا فرقا بين غني وفقير،

لا تضيفوا شيئا إلى الوزن، ولا إلى حبل القياس

ولا تنتقصوا منهما شيئا،

ولا تضيفوا ولا تنتقصوا شيئا من المكيال(٥٠)[...](٥١)

لا تحلفوا الأيمان،

ولا تغلِّبوا الباطل على الحق فى كلامكم!

وإياكم أن تفعلوا شيئا فى وقت أداء الشعيرة (للإله)،

(٤٩) يطلق على هذه النصوص اسم "نصوص الدخول إلى المعبد". انظر حول هذا الموضوع: "جريسهامر – Grieshammer" ١٩٧٤، ص٢٢ وما بعدها. (وللاطلاع على قائمة بهذه النقوش انظر ص٢٢ ، هامش ١٤ من المرجع السابق نفسه)، قارن أيضا: "م. أليوت – M. Alliot" ١٩٤٩ ، ص١٤٢ وما بعدها، و ص١٨١ وما بعدها، و "هـ. و. فايرمان – H. W. Fairman" ١٩٥٨ ، وانظر المؤلف ١٩٩٠، ص ١٤٠ – ١٤٩ .

(٥٠) التعبير بالمصرية القديمة "يت ى ينى – jt jnj"- ونفس هذا التعبير يستخدم كما هو أعلى مطبقا على خريطة المعبد، انظر: "ى. ى. كليرى – J. J. Clere" ، فى: "JEA" العدد ٥٤، ١٩٦٨، ص١٤٠ وما بعدها.

(٥١) مأخوذ عن نقش إدفو رقم ٢ ، ٣٦٠ – ٦١ ، فى نقش كوم أمبو رقم ٢، ص ١٤٠ وما بعدها.

فإن من يتحدث منكم أثناء أداء الشعيرة لن يفلت بلا عقاب.

لا تدقوا المزمار فى بيت الرب، فى باطن المعبد،

ولا تقتربوا من الموضع الذى تكون فيه النساء [...]

ولا تؤدوا الشعيرة حسب ما يروق لكم،

بل انظروا أولا فى كتب وفى تعاليم المعبد،

وهى الكتب والتعاليم التى ينبغى عليكم أن تعلِّموها لأبنائكم كعظة واعتبار(٥٢).

وعلى المدخل الرئيسى لمقصورة المعبد "البروناوس"، الذى يدخل منه رئيس الكهنة المعبد باعتباره ممثلا الملك، نقرأ:

[...]

[لقد سرت] على طريق الإله،

لم أتحيز لأحد فى حكمى،

ولم آخذ جانب القوى،

على حساب الضعيف،

ولم أسرق شيئا،

ولم أقلل من أجزاء عين الإله حورس،

ولم أزوِّر فى الميزان،

ولم أمس شيئا من أجزاء عين الإله(٥٣).

فلو قرأنا هذه النصوص من منظور أنها تمثل نظاما يحكم أداء الشعيرة الدينية،

(٥٢) مأخوذ عن نقش إدفو، الجزء الثالث ص٣٦١ – ٦٢ .

(٥٣) إدفو جزء ٣ ، ص ٧٨ – ٧٩ ، انظر أيضا: "م. أليوت – M. Alliot" ١٩٤٩ ، ١٤٢ وما بعدها، وقارن: "هـ. و. فايرمان – H. W. Fairman" ١٩٥٨ ، ص ٦١ .

ونظاما للمعبد بشكل عام ؛ فسوف يسترعى نظرنا أنها تتعدى كونها تعاليم خاصة بالكهنة بالمعنى الضيق للكلمة، وأنها تعتبر بمثابة وضع الأساس لطريقة حياة، لأسلوب عام للحياة، وأنها تمثل "كودا عاما من الأخلاقيات خاص بحياة الكهنة"(٥٤)، فالسلوكيات داخل المعبد التى تنظمها هذه التعاليم - كما فى النصوص السابقة - تشتمل أيضا على تصرفات ليست جزءا من حياة المعبد، تصرفات هى فى واقع الأمر تقع خارج المعبد، فمن يريد الدخول إلى المعبد يجب عليه أن يكون طاهرا. غير أن مفهوم الطهارة لا يقتصر على مجرد الامتناع عن الأشياء التى لا يحبها الإله داخل المعبد فحسب، بل يعنى أيضا أن يكون الإنسان قد ابتعد عن هذه الأشياء خارج المعبد. وبهذا تصبح وظيفة "الكهانة" أسلوبا عاما للحياة يخضع كل مجالات حياة الإنسان لأساس من التطبيق العملى الصارم للقانون الأخلاقى(٥٥).

أما إذا قرأنا هذه النصوص من منظور أنها تمثل "كودا أخلاقيا عاما"؛ فسوف يسترعى انتباهنا من جانب آخر وجود هذه التعاليم الخاصة والمحددة، والتى لا تكون ذات معنى، إلا إذا فهمت فى سياق شعيرة دينية معينة، وفى حالة النظر إليها من منظور أن هناك إلها معينا "لا يحب الإتيان بالمحرمات الواردة فى هذه التعاليم" (كما رأينا مثلا من: عدم دق المزمار فى المعبد، وعدم الحديث بصوت عال فى داخله)، ومثل هذه التعاليم قلما يُمكن العثور عليها من بين هذا الكم الهائل من "تعاليم الحياة" التى وصلتنا من العهد المصرى القديم، فى حين أننا نجد على الجانب الآخر تحذيرات من نوع: التحذير من التحيز، من الارتشاء، من عدم الأمانة فى التعامل مع المكاييل والموازين، من عدم الصدق، من الجشع واستخدام العنف. إن كل هذه التحذيرات تعتبر من المكونات الأساسية لحكمة الحياة عند المصريين القدماء (قارن: هـ. برونر ١٩٨٨) وبهذا نشأ هذا الخليط الخاص من التعاليم المتعلقة بالطهارة، والتعاليم المتصلة بالأخلاق وأيضا التعاليم الخاصة بطبقة (الكهنة). ونريد أن نطلق على مجمل هذه التعاليم

(٥٤) حاول و. أوتو - W. Otto "١٩٠٨، ص ٢٣٩ ، توصيف هذه النصوص المنقوشة بهذا المصطلح.

(٥٥) الكلمة فى النص الألمانى هى "Orthopraxie"، ومعناها "التطبيق المتشدد لقانون أخلاقى معين". (المترجم)

مصطلح "ناموس المعبد". والورود المبكر لهذا "الناموس أو القانون" في "كتاب الموتى" المصرى القديم – فى صورة الفصل الخامس والعشرين بعد المائة من هذا الكتاب – يبين مدى قدم هذه الفكرة فى مصر القديمة، وظهوره أيضا فى شكل البرنامج الزخرفى الخاص بالمعبد المصرى فى العصر المتأخر يعتبر دليلا ليس على طول عمر هذا "الناموس" فى الحضارة المصرية فحسب، بل على تأصله وتثبيته بحيث أصبح معيارا أخلاقيا للتصرف الواقعى[٥٦]، وإذا كان "هيرودوت" وغيره من المؤرخين والرحالة القدامى قد تحدثوا فى كتبهم عن "نواميس – nomoi"، عن قوانين وأعراف عند المصريين القدماء، فما من شك فى أنهم كانوا يقصدون "ناموس المعبد" هذا، والذى تحول فى العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة ليصبح الصيغة الوحيدة الممثلة لأسلوب الحياة المصرية فى ذلك العصر وإن لم يكن قد تحول بعد ليصبح صيغة ملزمة بشكل عام، وكما أن الموظف والكاتب فى الدولة المصرية فى العصور الأولى للحضارة الفرعونية كان يعتبر هو جوهر "المصرية" – بكل ما تحمله الكلمة من معان – فإن "كاهن المعبد" فى العصور المتأخرة قد تحول بدوره ليصبح معنى وجوهر هذه "المصرية".

٣ – أفلاطون والمعبد المصرى

إن تفسير المعبد المصرى القديم (فى عصوره المتأخرة) على أنه صورة تعبيرية تنتظم فيها الذاكرة الحضارية الخاصة بالمصريين، وبالتحديد: على أنه صورة تنظيمية بمفهوم تلك الحالة الفريدة للإلزام الشديد، وللدوام والثبات الحضاريين – والتى

(٥٦) الكلمة الألمانية هنا هى: Orthopraxie (المترجم)، نحن نستخدم هذا المصطلح هنا (مصطلح Orthopraxie) بالقياس لنظيره (Orthodoxie) : الأرثوذكسية أو التطبيق الصارم لقاعدة أو نظرية أو دين. فإذا كان مصطلح ال (Orthodoxie) يعنى مطابقة "النظرية" والتفسير للقاعدة، أو "للقانونية النصية"، فإن مصطلح ال (Orthopraxie) يعنى بالتالى موافقة التصرف العملى للقاعدة. (المؤلف)

اصطلحنا عليها باسم "القانون الحضارى"[٥٧] - هذا التفسير لوظيفة المعبد عند المصريين القدماء يعود أساسا إلى أفلاطون. فقد اعتبر أفلاطون، أن المصريين هم أطول شعوب الأرض ذاكرة، ففى حين أن سلسلة التراث فى كل مكان فى العالم قد تعرضت على مر التاريخ للدمار والانقطاع؛ بسبب وقوع كوارث تاريخية من آن لآخر، ظل المصريون فى مأمن من مثل هذا الفقدان المرعب للذاكرة ؛ لذا نجد هنا أن ذكرى من نوع وقائع جزيرة "أطلنطا" مثلا قد بقيت محفورة فى أذهان المصريين، فى الوقت الذى تلاشت فيه هذه الذكرى تماما من أذهان الشعوب المعنيين بها فى المقام الأول؛ وهم أهل أثينا[٥٨]. وقد قدر "أفلاطون" عمر ذاكرة المصريين بعشرة آلاف سنة، وهذا يوافق ما قاله "هيرودوت" عن المصريين مستندا فى هذا إلى الأخبار التى أوردها "هيكاتايوس الملى"[٥٩] فقد ذكر "هيرودوت" أن كهنة معبد طيبة قد أطلعوا "هيكاتايوس

(٥٧) سبق أن قلنا إن المقصود من مصطلح "القانون الحضارى" هو تلك الصيغة التى تجتمع فيها الحضارة، والتى يمكن لحضارة ما أن تختزل فيها؛ هذه الصيغة هى "لب وجوهر" الحضارة؛ والنصوص "القانونية" هى النصوص التى تجمع أطراف وأجزاء حضارة ما وتجعلها فى داخلها، فى مركزها. وفى الحضارة المصرية القديمة لم يكن "القانون" معبرا عنه فى شكل نصوص، وإنما فى شكل طقوس وصور وأشكال وزخارف وحتى فى شكل رموز الكتابة الهيروغليفية، والتى لا يتعدى كونها مجرد صور للأشياء فى العالم الخارجى. قارن مصطلح علم "السيميوطيقا" الذى يعتبر أن الرمز الكتابى يرتبط فى علاقة "تصويرية" بالشىء الذى يصفه (ikonischer Bezug) ، والذى يظهر بصفة خاصة فى الكتابة الهيروغليفية، على اعتبار أن حروفها تعبير وتصوير العالم الخارجى. (المترجم)

(٥٨) أطلنطا: اسم لجزيرة أسطورية، ذكر أفلاطون أخبار حوادثها وأشار إلى أنه حصل على هذه الأخبار من كهنة مصريين. ويقال إن هذه الجزيرة كانت بموضع ما فى المحيط الأطلنطى بالقرب من السواحل الإسبانية. وتذكر الأخبار عنها أنها كانت أكبر من أسيا وأفريقيا مجتمعتين. ويعتقد أن أهل أطلنطا كانوا يتمتعون بمقدرة عسكرية فائقة، وكانت تحكمهم قوانين عادلة، وكانت لهم حياة رخاء. ثم أغاروا على أهل أثينا، وهزموهم. وتحكى الأسطورة أنهم بعد ذلك طغوا، وتجبروا فى الأرض، وساد فيهم فساد الأخلاق، فغرقت جزيرتهم فى قلب البحر عقابا لهم. وظن بعض العلماء أن هذه الجزيرة حقيقية، وأن تاريخيتها حدثت بالفعل، غير أن كل هذا موضع شك كبير. والأرجح أن أفلاطون قد نسج قصة هذه الجزيرة لكي تكون مثالا وموعظة لأهل أثينا. لكن الواضح - على أية حال - أن أخبار هذه الجزيرة كانت معروفة عند المصريين القدماء. (المترجم)

(٥٩) "هيكاتايوس الملى - Hekataios von Milet": جغرافى ومؤرخ يونانى، ولد فى سنة ٥٦٠ ق.م. وتوفى فى سنة ٤٨٠ ق.م. وقف إلى جانب أهل "إيونيا" (وهم سكان مدن آسيا الوسطى وقبرص) أثناء ثورتهم ضد الاحتلال الفارسى لبلادهم (وقعت هذه الثورة فى الأعوام ٥٠٠ ق.م. - ٤٩٤ ق.م.)، وقد اشتغل بفن الجغرافيا، وعدل من خريطة العالم التى رسمها سابقوه، وفصل فيها كثيرا، وتصور العالم على أنه قرص من اليابس فى قلب محيط من الماء. (المترجم)

الملى" أثناء زيارته إلى مصر على ثلاثمائة وخمسة وأربعين تمثالا لكهنة تولوا جميعهم منصب "رئيس الكهنة"، وتبع كل منهم الآخر فى هذه الوظيفة ابنا عن أب، حتى نهاية السلسلة، وهكذا أمكن احتساب عمر الذاكرة المصرية من خلال هذه الثلاثمائة الخمسة والأربعين جيلا، ووضعت هذه الذاكرة فى مقارنة مؤثرة جدا مع اليونانيين، يظهر من خلالها فقر اليونانيين الشديد فى هذا المضمار؛ حيث إن سلاسل أنساب نبلائهم (كسلسة نسب "هيكاتايوس" نفسه) تنتهى فى أغلب الأحوال بعد ستة عشر جيلا فقط: إما "بإله" أو "ببطل"(٦٠). صحيح أن هذه "الحكاية" التى ذكرها "هيرودوت" تعتمد على سوء فهم راجع إلى أن المعابد فى ذلك الوقت – وأولها معبد الكرنك– كانت مزدحمة بالتماثيل. غير أن سوء الفهم هو بالفعل شأن مصرى، فالمصريون أنفسهم كانوا ينظرون إلى المعابد فى العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة على أنها مخزن وأماكن لرعاية تراث يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، بل إلى عصر صدر الخليقة مرورا بمراحل ومحطات بينية محددة وموضحة تاريخيا؛ إذ من الممكن أن نتصور كيف أن المصريين القدماء – وكلهم فخر واعتزاز – كانوا يُطلعون الرحالة اليونانيين – وهم أصحاب الوعى الأسطورى بالتاريخ – على معابدهم وآثارهم الأخرى، التى تكشف بوضوح لهؤلاء الرحالة أن المصريين القدماء يمتلكون ماضيا خاليا من الأسطورة يرجع إلى الوراء لعدة آلاف من السنين، ودونته لهم معابدهم وآثارهم؛ لأنه فى مصر فى ذلك الوقت لم تكن القيمة الحقيقية، ولم يكن المعنى الحقيقى لهذه الآثار قد وقعا فى طى النسيان بدرجة أنه كان من الممكن أن تتكون حولها أساطير، تنسب نشأة تلك التماثيل إلى أية سلالات، أو أجناس، أو كائنات أسطورية. لم يحدث هذا أبدا فى مصر، ولم تتكون مثل هذه الأساطير حول المعابد والآثار، بل الأمر بالعكس: فقد ظلت النقوش الكتابية ممكن قراءتها، وظلت المسافة الزمنية ممكن قياسها، وبقيت لغة الصور

(٦٠) المقصود هو عصر الأبطال اليونانى. و"البطل" – حسب الأسطورة اليونانية القديمة – هو إنسان يتمتع بصفات بطولية خارقة، ويكون ابنا نشأ عن ارتباط بين الإنسان وأحد الآلهة؛ فهو شيء بين الإنسان والإله (نصف إله). (المترجم). للمزيد حول هذا الموضوع قارن هنا: "شاخرماير – Schachermeyr" ١٩٨٤ . وحول قضية "مبدأ الوعى التاريخى الذى ينتظم فى شكل سلاسل الأنساب" انظر: "شوت – Schott" ١٩٦٨ . (المؤلف)

والأشكال (اللغة الهيروغليفية) معروفة، وغير غريبة على الأفهام، فقد كان المصريون القدماء يعرفون جيدا أن كل هذه التماثيل ما هي إلا شواهد على ماضيهم الخاص بهم، وأن هذا الماضي يعود لعدة آلاف من السنين إلى الوراء. وفي هذا المعنى كتب "ياكوب بوركهارت"، صاحب النظرة الثاقبة، في العام ١٨٤٨ يقول: "إن التماثيل والآثار المصرية هي بمثابة الكتب التي سجل فيها المصريون تاريخهم، ولكن بخط عملاق"(٦١).

وبطريقة مشابهة يستند ما كتبه "أفلاطون" في "القوانين" عن المعبد المصري إلى سوء فهم، ولكنه سوء فهم إيجابي هذه المرة أيضا: أي أنه يكشف لنا عن بعض جوانب "الصورة الذاتية" للمجتمع المصري القديم في عصوره المتأخرة، عن "هوية" هذا المجتمع، وقد سبق أن تعرضنا في الجزء الأول من هذا الفصل لما كتبه "أفلاطون" في هذا الصدد بشيء من التفصيل، فقد فسر "أفلاطون" المعبد المصري بأنه أشبه بشيء يمكن أن نطلق عليه - استنادا إلى مفاهيم "علم سيميوطيقا الحضارات الروسي" - مصطلح "النحو التصويري الأيقوني للحضارة"(٦٢)، بمعنى أن المعبد يعتبر تصويرا

(٦١) نقلا عن: "فرانتس كوجلر - Franz Kugler"، كتاب تاريخ الفنون، طبعة ٢ ، مع إضافات بقلم الدكتور "ياكوب بوركهارت - Jacob Burckhardt"، شتوتجارت ١٨٤٨ ، ص٣٩ .

(٦٢) علم سيميوطيقا الحضارات (Kultursemiotik) هو فرع من فروع علم "السميوطيقا العام"، ومعروف أن علم "السميوطيقا" ينظر إلى اللغة على أنها مركب من رموز وإشارات؛ ولذلك يطلق عليه "علم الإشارات - Zeichenlehre" - وهو علم أصيل في الحضارة الغربية يمتد بجذوره إلى العصر القديم، بالتحديد أفلاطون وأرسطو، ثم تطور على مر القرون من العصور القديمة إلى بدايات التاريخ الميلادي، ثم من العصور الوسطى إلى عصر العقلانية الأوروبية وعصر التنوير والعصر الحديث، حتى شهد تطورا حاسما على يد عالم اللغة السويسري "فرديناند دي سوسير" في مجال علم اللغة "السيميولوجيا" والفيلسوف الأمريكي "تشالس ساندرز بيرس" في مجال علم الحضارة "السميوطيقا". وموضوع هذا العلم هو - باختصار شديد - الرمز أو الإشارة اللغوية (بصفة خاصة الصوت اللغوي)؛ إذ يبحث في علاقة الرمز اللغوي بالمعنى الموجود في الرأس من جانب، وبالشيء المرموز إليه بهذا الرمز اللغوي في العالم الخارجي من جانب آخر. وهو ما يعرف عند علماء السيميوطيقا "بالتركيب الثلاثي" للإشارة اللغوية، وهناك تفصيل كبير في هذا العلم لا يمكن بطبيعة الأمر إجماله هنا. ولكن ما يهمنا هنا في هذا السياق هو "الوظيفة التصويرية" للإشارة أو الرمز اللغوي " ikonische Funktion des Zeichens"أي: قدرة الإشارة على طبع صورة الشيء المشار إليه، وتصويره كما هو في العالم الخارجي، فالحروف اللغوية ليست مجرد وسائل للتعبير - صوتية كانت أم كتابية - عن الشيء الموجود في العالم الخارجي، وأن الإشارة أو الرمز اللغوي بهذا المعنى أمر اصطلاحي وضعي، =

صريحا وظاهرا لنظام شامل من القواعد والقوانين، يؤدى اتباعها إلى توليد واستنباط كل "الجمل الحضارية"، وفقط تلك الجمل التى تكون حسنة الصياغة، والمقصود "بالجمل" هنا هو: كما أن نحو اللغة يتعامل مع الجمل اللغوية، فكذلك "نحو الحضارة" يتعامل هو الآخر مع "جمل" أيضا ، غير أن الجمل هنا هى الأوضاع، والمواقف والتصرفات والأحداث التى تكون عليها الحضارة، ولا يتم هذا هنا فى الشكل اللغوى، وإنما فى شكل تصويرى (فى شكل الصورة)، فالمعرفة الأولية التى تقف على عتبة الحضارة المصرية القديمة كلها، والتى تتمثل هنا وكأنها بمثابة ضرب من ضروب الوحى، هذه المعرفة التى تجمع فى داخلها كل صور الفلسفة الحياتية الموجودة فى هذه الحضارة فى صيغة حضارية واحدة حاسمة، هذه المعرفة لا تعبر عن نفسها فى جمل، بل يظهر التعبير عنها فى هيئة صور وأشكال. ونكون بهذا قد أصبنا ملمحا أساسيا من ملامح الحضارة المصرية، هذا الملمح هو: أن التعبير عن المعانى الحضارية هنا

= أوحتى أمر يوضع هكذا حسب الصدفة والمزاج (arbirtraer)، بل إن الإشارة في هذه الحالة أكثر من هذا: فهى "تصوير أو أيقونة – Ikone" للعالم الخارجي؛ ولذا اعتبر التجريبيون وعلى رأسهم "فرنسيس بيكون" (١٥٦١ – ١٦٢٦) أن نظما كتابية مثل الإشارات الصينية والكتابة الهيروغليفية هى من قبيل تصوير الأشياء "أيقونات"، دون المرور بالمحطة الصوتية للألفاظ ؛ وهو اتجاه تطور فيما بعد فى علم السيميوطيقا الحديث، على يد "بيرس" و"موريس" والسميوطيقين الروس. و"الأيقونة" تختصر الرمز اللغوى، وتجعل من التركيبة الثلاثية (رمز لغوى – ومعنى فى الرأس – وشيء فى العالم الخارجي، موضوع هذا الرمز) تركيبة "ثنائية"؛ أى شيء وصورة هذا الشيء، ولكن هناك خلاف شديد بين علماء السميوطيقا حول قيمة "الأيقونة" داخل المنظومة السيميوطيقية. و"تشارلس ساندرز بيرس" من أشد المدافعين عن "الأيقونة" السيميوطيقية، والمقصود "بنحو الحضارات" هو أن منظومة الأشياء الحضارية تسير وفق قواعد وقوانين معينة، وأن هذه القواعد هي التي تحكم كل المظاهر الحضارية، والتى تعد بدورها عالما معقدا من الإشارات والرموز والشفرات للمعانى التى يعيش الإنسان فى داخلها. فالإنسان يعيش داخل قفص كونى من الرموز والإشارات والشفرات لا يمكنه الفكاك منه، هذا السجن هو سجن اللغة، وسجن التكوينات الحضارية. ولكن المهم أن هناك نوعا من "النحو" والقواعد التى تحكم كل هذه العملية. لمزيد من المعلومات حول موضوع السيميوطيقا بشكل عام نلفت النظر على سبيل المثال – لا الحصر – إلى:

Noeth, Winfried: Handbuch der Semiotik. 2., vollstaendig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Metzler Verlag, Stuttgart. Weimar, 2000 (Anm. Uebersetzer)

(المترجم)

يظهر في هيئة صور وأشكال، وإن كنا نرى أن بقية الجوانب الأخرى لهذه الصور – وبصفة خاصة النواحي التربوية لها – من الأشياء التي يجب أن نعتبرها جزءا من عالم الخيال.

وقد قال "بلوتين"[٦٣] الشيء نفسه عن وظيفة الصور في المعابد المصرية القديمة؛ إذ يقول "بلوتين": "كان حكماء مصر القديمة لا يستخدمون عند التعبير عن حكمتهم – إما بناء عن بحث مضني، وإما عن فطرة صادقة – الرموز الكتابية لصياغة تعاليمهم وجملهم، التي كانوا ينطقون بها، أو يكتبونها، على اعتبار أن هذه الرموز الكتابية تعتبر محاكاة للصوت والكلام، وإنما كانوا يرسمون صورا، وكانوا يدونون على هوامش هذه الصور في معابدهم مضمون الفكرة أو المعنى الذي يتضمنه كل شيء؛ وبهذا تحتوي كل صورة على معنى معرفي معين، ومعنى من معاني الحكمة، تحتوي على موضوع وعلى معنى كلي شامل، دون أن يقع هناك جدل أو نقاش. ثم كانوا بعد ذلك يفكون هذا المضمون من الصورة ويفصلونه عنها ويصيغونه في كلمات، ثم يعللون بعد ذلك لماذا الشيء هكذا، ولماذا لم يكن دون ذلك"[٦٤].

يتضح لنا من الاقتباس السابق أمران؛ الأول هو: أن الصور، وليس الكلام الخطابي، كانت هي الأداة أو الوسيلة التعبيرية الوحيدة عن الذاكرة الحضارية في مصر القديمة؛ الأمر الثاني: أن مكان هذه الصور، وبالتالي المؤسسة الرئيسية الحاملة لهذه الذاكرة الحضارية، كانت هي المعابد. فنحن نقف هنا أمام الفكرة الرئيسية التي كان المعبد المصري القديم في عصوره الأخيرة يمثلها؛ وهي تقعيد وتقنين الصور التي

(٦٣) "بلوتين (بلوتينيوس) – Ploti": فيلسوف يوناني ولد بمصر في موضع كان يعرف بـ"ليكون بوليس"، وهو "أسيوط الحالية"، وهذا في عام ٢٠٥ ميلادية، وتوفي في سنة ٢٧٠ . درس في مدرسة الإسكندرية على يد معلمه "أمونيوس سكاس"، واشتغل بتدريس الفلسفة في روما. تقوم فلسفة "بلوتين" على أفكار أفلاطون، وتحتوي على أفكار غنوسطية، وأيضا أفكار من "أرسطو". كان يرى أن مركز الكون هو العقل وأن العقل هو بمثابة شمس الوجود. وكان لبلوتين أثر كبير على من جاء بعده من الفلاسفة. (المترجم)

(٦٤) انظر "بلوتين – Plotin": حول الجمال الفكري، جزء خامس ٨ ,٦ . نقلا عن: "ف. تايشمان – F. Teichmann": حضارة روح الحساسية. مصر – نصوص وصور، ص١٨٤ .

يتم التعبير بها عن الواقع الذى خلقه الإله، والذى تحافظ عليه الآلهة الأخرى وتدبر شئونه.

وليس هناك موضع آخر يظهر فيه هذا المبدأ بصورة أوضح مثلما يظهر فى الكتابة الهيروغليفية فى أواخر العصر القديم فى مصر، ففيما يتعلق بالكتابة، نجد أن نهايات العصر القديم فى مصر كانت تعنى دفعة ابتكارية هادرة فى هذا المضمار، وعبرت هذه الدفعة الخلاقة عن نفسها فى شكل هذه الزيادة الكبيرة فى كم الإشارات الكتابية الهيروغليفية، التى سبق الحديث عنها، والتى وصلت إلى عشرة أضعاف ما كان موجودا بالفعل (فقد زادت الرموز الكتابية الهيروغليفية فى ذلك العصر من سبعمائة رمز إلى ما يقرب من سبعة آلاف رمز كتابى)، وهذا الابتكار الكتابى يعتبر جزءا من سياق حركة تجديد شاملة، شهدها العصر المتأخر من الحضارة المصرية القديمة، وتمثلت بكل جوانبها فى المعبد المصرى فى ذلك العصر؛ وذلك لأن المعابد فى ذلك العصر كانت جميعها تطمح إلى توسعة وتطوير النظام الكتابى الخاص بها، فكان كل معبد يسعى إلى تحقيق هذا الهدف، ويسعى إلى الارتقاء بالنظام الكتابى الخاص به، وأيضا إلى تثبيت الإشارات الكتابية الخاصة بنظامه، والمعانى التى تحملها هذه الإشارات. وبهذا أصبحت الكتابة الهيروغليفية نوعا من المقدرة والكفاءة التى تقتصر فقط على الكهنة، بتعبير آخر: أصبحت كتابة خاصة بكهنة المعابد ورجال الدين؛ وهكذا أصبحت الهيروغليفية فى مصر القديمة كتابة سرية غامضة تماما كالمعرفة التى تتدون فيها.

وارتبط "بكهنوتية" الحضارة هذه – حيث إن الحضارة أخذت فى الانسحاب من الحياة العامة، والانزواء إلى داخل المعابد – نوع من "القدسية" التى اكتسبتها الحضارة المصرية القديمة بعد تقوقعها على نفسها فى المعبد، بالقدر نفسه الذى تم به "تقديس" المعنى الحضارى، تم أيضا – وبالحجم نفسه – توقيف الصور والأشكال التى تعبر عن هذه الحضارة: فلم يحدث تطور فى الوسائل التعبيرية لهذه الحضارة، وإنما توقفت وتجمدت عند نقطة معينة، صاحبت "تقديس" المعنى الحضارى نفسه، وكان السبب وراء هذا "التوقيف" هو الخوف من فقدان الاتصال مع الأصول، ومع الهوية الذاتية، وهو ذلك الخوف الذى وصفه "هيرمان كيس" توصيفا صائبا، عندما أسماه

"بالخوف من النسيان". وخلف هذا الخوف تكمن تلك الانعكاسية التى تحدث فى التراث؛ بحيث يصبح التراث أمرا منعكسا بين الأفراد بعضهم البعض، أمرا ظاهرا وواضحا، تجعل التراث نفسه يخرج عن دائرة البديهية التى تلفه عادة، ويُصبح موضوعا للتناول؛ وهذه الانعكاسية هى التى سبق أن تحدثنا عنها واعتبرناها بمثابة نقطة الانطلاق الأولى، والأساس لكل صور "التصعيد والارتقاء" التى تؤدى فى النهاية إلى تكوين "الهويات الجماعية"، بتعبير آخر: هذه الانعكاسية هى التى تؤدى إلى الانتقال من مجرد "التكوينات الحضارية" إلى "الهويات الحضارية"، من مجرد "التكوينات الحضارية" عند نشأتها؛ أى الحضارة فى شكلها الأوَّلى، فى "عجينتها" الأولى، إلى مرحلة تطابق مجموعة معينة من البشر مع هذا "التكوين الحضارى" المحض، وجعله "هوية" خاصة بها، فتبنى المجموعة لتكوين حضارى ما تصب فيه هويتها هو الذى يخلق الهوية الجماعية لهذه المجموعة. فى هذه الحالة تفقد الحضارة الخاصة بهذه المجموعة بديهيتها، ولا تعد يُنظر إليها على أنها تمثل النظام الأوحد للعالم كله على الإطلاق، وعلى أنها أمر بديهى طبيعى ليس موضع سؤال، وإنما تتحول الحضارة هنا من الأمر "البديهى الطبيعى" إلى قضية صريحة ظاهرة وواضحة، تصبح محل نقاش، وموضوع جدل. فالقيود التى تُفرض على الإنسان والحدود والقوانين والأعراف التى تستتبع الحضارة ليست قيودا أو حدودا ضمنية، ليست "بديهيات ومسلمات مضمرة" تُقرأ فقط من بين السطور (قارن: د. ريتشل ١٩٨٥). وتضمن صحتها وقوة سريانها من خلال الوجود الطبيعى للأطر الاجتماعية والأطر الكونية التى توضع فيها هذه الحضارة، بل إن كل هذه الأشياء تحتاج إلى التعبير الصريح، وإلى الإظهار، فتنشأ عندئذ "نصوص حضارية بينية"، ويقوم "نظام المجتمع" من أجل هذا الغرض أيضا "بجعل نفسه موضوعا للبحث والنظر" - كما عبر "نيكلاس لومان" - وبهذا المعنى فسر "أفلاطون" المعبد المصرى القديم، وذلك عندما قال فيما معناه: هنا - فى المعبد - تم تدوين نظام خاص بقواعد "الشيء الجميل"، وبالتالى بقواعد النظام الاجتماعى والنظام السياسى بشكل قاطع وملزم لكل الأزمان.

وبهذه الرؤية، وفى هذه الوظيفة يبرز أمامنا المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة. ولم يكن المعبد المصرى وحده، بل كانت هناك نصوص حضارية "بينية"

أخرى، نشأت كلها تقريبا فى الوقت نفسه ، وتحت الضغط نفسه الذى ساد تلك المرحلة الانتقالية بشكل عام فى أماكن مختلفة من العالم القديم. فهنا أيضا - فى الأجزاء الأخرى من العالم القديم - أدت "انعكاسية التراث" فى مختلف الحضارات إلى حدوث عمليات تقنين وتدوين حضارية واسعة النطاق، أدت إلى تثبيتات للهوية الحضارية، وقبل كل شيء إلى: اشتغال مكثف بالماضى الخاص بكل حضارة من هذه الحضارات. ففى بلاد بابل - وبالأخص فى أشور - نشأ ما يعرف باسم مكتبات القصر الكبرى؛ وهى عبارة عن مؤسسات كان يُجمع فيها "التراث"، وعند بنى إسرائيل نشأت الأعمال القانونية والتاريخية العظمى، وفي اليونان نشأ ما يعرف باسم "الوضعية النهائية" لنصوص الشاعر "هومير" في عهد "بايزيستراديس"؛ ونشأت أيضا بدايات مرحلة تدوين التاريخ (أ. هولشر ١٩٨٧)[٦٥] ، وتصادفنا فى مصر القديمة اتجاهات متقادمة، واتجاهات إصلاحية قبل ذلك بوقت كبير (قارن المؤلف ١٩٨٥)، هذه الاتجاهات وصلت إلى قمتها فى عصر "الحبشيين"، وعصر "الأوتار" (وهو عهد الأسرة الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين؛ أى من القرن الثامن إلى القرن السادس قبل الميلاد)، وهو ما كان يعرف باسم "عصر النهضة الوترية" (هـ. برونر ١٩٧٠ ، إ. ناجى ١٩٧٣) ، ولكن كل هذه "النهضات" والتقلبات لم تجد تعبيرها الشامل والمركزى إلا فى نمط المعبد المصرى القديم في عصره المتأخر؛ وهو ذلك التعبير الذى يمكن لنا أن نطلق عليه مصطلح "القانونية الحضارية المصرية"، وهو الذى يمكن أن نرى فيه جوهر "المصرية" بشكل عام، هو مصطلح "القانونية الحضارية" لمصر القديمة بوصفها

(٦٥) الأبحاث التي أجراها "جون فان سيترز - John van Seters" ١٩٨٣ تعتبر مهمة جدا فى هذا السياق (المؤلف).

"بايزيستراديس - Peisistratidis" حاكم يونانى ولد فى أثينا حوالى ٦٠٠ ق.م. وتوفى فى ٥٢٨/٢٧ ق.م. يعتبر من أهم الحكام فى عصره، أصلح نظام "السولون" . وعندما اعتلى سدة الحكم فى ٥٣٩ قام بإصلاحات كثيرة فى العديد من المؤسسات التى كانت موجودة في ذلك الوقت. فأصلح نظام الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعزز من قوة أثينا، وساعد الحياة الفكرية كثيرا، وإليه يرجع جمع نصوص الشاعر اليوناني الأشهر "هومير"، وتثبيت وضعية هذه النصوص. (المترجم)

تمثل تلك الحالة المميزة والخاصة والتى وصفناها من قبل بأن "الحضارة هنا تجعل من نفسها موضوعا للبحث والنظر"، ونحن هنا أمام هذه الحالة بعينها، ففى هذه الصورة وحدها من الصور الحضارية، فى هذا الشكل الحضارى الأوحد كان كل شىء يربط الإنسان المصرى القديم بالأصول معبرا عنه ومصورا فيه .

وفى هذه الصورة التى انتظمت فيها الذاكرة الحضارية المصرية تستوقفنا بصفة خاصة نقطتان مهمتان هما:

١ - التوحيد بين الحضارة والكون

فكل حضارة تميل من الأساس إلى مساواة نظامها بنظام العالم ككل: بمعنى أن الحضارة الواحدة تجنح فى الغالب إلى جعل نفسها بمثابة النظام الأوحد للعالم ككل، غير أن هذه النظرة العرقية الضيقة، والتى تعد تركيبا أساسيا فى الحضارات يدمج بين الصورة الذاتية للحضارة الواحدة، وصورة العالم ككل؛ هذه النظرة تخف وطأتها فى الغالب عندما تتعامل الحضارات، ويتعامل الأفراد مع "الآخر"؛ أى فى إطار جمع خبرات وتحصيل معارف عن "الغيرية" مطلقا، فالتعرف على الآخر، والتعامل مع "الغير" يؤدى إلى النظرة النسبية للحضارة الخاصة، ويجعل بالتالى عملية "انعكاسية التراث" الخاص بالحضارة الواحدة ممكنة. هنا تخرج الحضارة عن بديهيتها، وتصبح شيئا مدركا، وتصبح "موضوعا" بين أفرادها وفيما بينهم. وهذا يؤدى أيضا إلى حدوث صور "التصعيد والارتقاء" فى الهوية الخاصة بهؤلاء الأفراد. فيتم تكوين الهوية ويعمل الأفراد على "علو بنائها"، وهذا كله يجعلها مدركة، واضحة وصريحة، وعندئذ تصبح الهوية الحضارية لمجموعة ما ليست هى الشىء المعادل لنظام العالم ككل، بل تُفهم على أنها جزء من كل، على أنها حضارة من بين الحضارات، وهوية من بين الهويات. هذا ما يحدث فى الغالب فى الأحوال العادية. لكن مصر القديمة تمثل نوعا من الخروج عن هذه القاعدة، تمثل هنا استثناء فريدا، فالاقتناع الأساسى عند المصريين بالتواصل غير المنقطع للخليقة منذ البداية، وحتى إلى العصر الحاضر، وسير تاريخهم فى خط مستقيم متصل عبر الأزمان، هذا الاقتناع لم يحتفظ بوجوده عبر كل التجارب مع

"الغير" على امتداد الألفية الأولى قبل الميلاد فحسب، بل أكثر من هذا أنه تثبت و"تصعد" وعلا بناؤه حتى أصبح يمثل وعيا خاصا عندهم بالتفرد والتميز، فقد عاش المصريون القدماء وهم على اقتناع يقيني أنه لو انهارت حضارتهم، فسوف ينهار معها - إن لم يكن العالم - فسيكون النظام الذى يحكم العالم؛ البناء المعنوى للعالم، والسياقات التى تنتظم فيها حياته. وقد كتب "فودين" (١٩٨٦ ، ١٤) يقول: "ولكن الكل الذى كانت تتكون منه الحياة الحضارية والاجتماعية فى مصر القديمة كان فريدا فى نفسه مثله فى هذا مثل التفرد الذى تتمتع به تضاريس هذا البلد نفسه، وفريدا أيضا كان الموقف الفكرى للمصرى القديم باعتقاده اليقينى بأن الهوية الحضارية لمصر، وبقاء الكون الفيزيائى هما أمران كلاهما ملازم للآخر".

وكانت المعابد المصرية هى المراكز التى يناط بها الحفاظ على العالم، فالحفاظ على الحضارة المصرية ورعايتها من جانب، والحفاظ على مسيرة العالم من جانب آخر كانا مظهرين لاهتمام ولعمل واحد، وكان هذا العمل ملقى على عاتق كهنة المعابد، ولم يجد هذا العمل فى المعبد المكان الذى يحتويه فحسب، بل كان يجد فيه أيضا التعبير الظاهر والأثر الخالد.

٢ - كثافة الرمز الحضارى وعدم تميز الكلمة فى مصر القديمة

فى الوقت الذى طورت فيه مصر القديمة المعبد، وجعلت منها الصورة الرئيسية الوحيدة التى تنتظم فيها الذاكرة الحضارية الخاصة بهذا البلد ، حدث أيضا فى مراكز أخرى من العالم القديم أن تطورت عمليات مشابهة لما حدث فى مصر، فى اتجاه تثبيت المعنى الحضارى، وإكسابه صورة وشكلا ملموسين، ولم تقتصر هذه العمليات على حضارات العالم القديم فحسب (أى اليونان وبنى إسرائيل) بل شملت أيضا أجزاء أخرى من العالم آنذاك؛ مثل الهند والصين. هذا الاتجاه الذى ساد أرجاء العالم فى تلك القرون، والذى كان يسير نحو تثبيت المعانى الحضارية فى صور وأشكال مناسبة لها يبدو أنه كان اتجاها عالميا، فالعالم كله كان فى تلك العصور يعيش مرحلة انتقال. وهذه الحقيقة أدركها البحث منذ فترة مبكرة (القرن الثامن عشر) ، وقد صك لها

الفيلسوف الألمانى "كارل ياسبرس" مصطلح "عصر المحور[٦٦]"، واعتبر عالم الحضارة الألمانى الأصل "أيزنشتات"، أن السمة المشتركة بين "حضارات عصر المحور" هى تميز الكلمة وتفضيلها عن سائر الوسائل التعبيرية الأخرى، وجعلها بمثابة الصيغة المركزية الوحيدة التى تنتظم فيها الذاكرة الحضارية، فقد تمت عملية تثبيت المعنى الحضارى فى كل هذه الحضارات، وتم أيضا استرجاع التراث الذى يصاحب عملية تثبيت المعنى الحضارى هذه فى شكل العودة إلى النصوص "العظيمة" والمؤسسة فى هذه الحضارات، وأيضا فى شكل خلق وتأسيس "ثقافة تأويلية" لهذه النصوص "العظيمة"، تهتم "برعاية المعنى"، وتهتم بجمع هذه النصوص والحفاظ عليها، فالوظيفة الأساسية لهذه "الثقافة التجميعية التأويلية" كانت هى جعل مفهوم الواقع المدون فى هذه النصوص "العظيمة" حاضرا فى كل العصور والمراحل الزمنية، بل ومؤثرا فيها أيضا.

غير أن الوضع فى مصر القديمة كان مختلفا تماما، فلم تكن هناك فى مصر القديمة نصوص "عظيمة" بهذا المعنى، ولم تنشأ – على أية حال – "ثقافة تأويلية" على غرار ما كان موجودا فى الحضارات الأخرى. لم تفعل مصر مثل هذه الخطوة، فلم يدون المعنى الحضارى هنا، ولا "رؤية الواقع" – على نحو ما ذكرنا – فى شكل نصوص، على الأقل لم تكن النصوص أو "الكلمة" فى مصر القديمة هى القالب الرئيسى الذى دون فيه المعنى الحضارى، أو صُبت فيه "رؤية الواقع"، وإنما استخدمت مصر القديمة – بدلا عن الكلمة والنصوص – "صور وأشكال" الكتابة (الخط الهيروغليفى) الذى لا يكون كلمات أو نصوصا بقدر ما هو "صور وأشكال" للعالم الخارجى، وهذا ما أطلق عليه "أفلاطون" مصطلحه الشهير "النماذج أو النسق – Schemata"، كما استخدمت مصر القديمة – بجانب الخط الهيروغليفى – الفن أيضا والشعائر والطقوس الدينية وصور الحياة؛ لكى تصب فيها المعنى الحضارى الخاص بها، فثقافة وحضارة مصر القديمة لم تقم على النصوص، وإنما وجدت تعبيرها فى هذه الأنشطة الحضارية المختلفة: المعبد، ولطقوس، والشعائر، والفن، والخط الهيروغليفى، فمن خلال وضعية وقانونية

(٦٦) حول مفهوم "عصر المحور أو عصر المحاور" الذى صكه الفيلسوف الألمانى "كارل ياسبرز" قارن "التمهيد" من هذا الكتاب، وهوامش المترجم الخاصة بهذا المصطلح. (المترجم)

وتأسيس هذه الصيغة "المكثفة" للذاكرة الحضارية داخل المعبد المصرى القديم فى عصوره المتأخرة تمكنت الحضارة المصرية من اجتياز هذا الخرق الحضارى العميق الذى سببته الفترة "الهيلينية" التى أصابت العالم القديم كله، والتى بدأت فى مصر فى عصر مبكر مع بداية فترة الاحتلال الفارسى لها، وهكذا استطاعت الحضارة المصرية أن تبقى شامخة لعصور طويلة فى عالم "ما بعد عصر المحور" كأثر عظيم لمرحلة حضارية منقضية، غير أن هذه الحضارة لم تستطع أن تطور تلك الصور والأشكال الخاصة بالثقافة التأويلية، والتى كانت - باعتبارها المكسب الكبير لحضارات "ما بعد عصر المحور" - وراء حفظ المعنى الحضارى المثبت فى النصوص حتى عصرنا الحاضر.

الفصل الخامس

إسرائيل واختراع الدين

1. الدّين كنوع من المقاومة

كما أنّ الدّولة كانت هى الإنجاز الأكبر الّذى حقّقته مصر القديمة، فإنّ الدّين يعتبر أيضا الإنجاز الأكبر الّذى حقّقته إسرائيل القديمة. ليس هناك شكّ فى أنّ الأديان وجدت وتوجد فى كلّ مكان فى العالم كأمر طبيعىّ، بل بصورة لا يمكن ربّما استبعادها، غير أنّ الأديان فى الأجزاء الأخرى من العالم القديم كانت تمثّل مظهرا واحدا من مظاهر الحضارة؛ أى أحد مظاهر الحضارة، وليس المظهر الأوحد. كانت الأديان فى أجزاء العالم القديم تنشأ معًا مع الحضارة، وكانت أيضا تزول بزوالها. ولكنّ الوضع عند بنى إسرائيل اختلف فى هذه النّقطة بالذّات، فقد نشأ الدّين هنا بمعنى جديد تماما، بمعنى "مفخّم" أكسب الدّين استقلالا عن بقيّة مظاهر الحضارة العامّة، ومكّنه من البقاء والدّوام عبر كلّ التّغيّرات الحضاريّة، وعبر كلّ مؤثّرات "التّغريب" وضغوط الدّمج الحضارىّ من قبل الحضارات الأخرى الّتى تعرّض لها شعب إسرائيل على مرّ تاريخه. فالدّين عند بنى إسرائيل تحوّل إلى "ستار حديدىّ"، إلى سدّ منيع استطاع به الشّعب الّذى يعتنق هذا الدّين أن يضع بينه وبين الحضارات المحيطة به حاجزا، بمجرّد استشعار هذه الحضارات على أنّها "غريبة" عنه. غير أنّه من الواضح أنّ هذا "المعنى المفخّم" لكلمة "الدّين" عند بنى إسرائيل لم يكن ينطبق بعد على دين "بنى إسرائيل القدامى" بهذه الدّرجة نفسها الّتى أصبح عليها فى العصور الّتى تلت ذلك. فقد كان "الدّين" فى عهد شعب إسرائيل القديم موضوعا فى سياقات التّراكيب السّياسيّة الّتى كانت تحكم مملكة بنى إسرائيل منذ عهد النّبىّ "داود"، وأيضا فى

سياقات أشكال نظم الدّولة المبكّرة الّتي سبقت ظهوره. لم يحدث هذا التّطوّر في معنى "الدّين" إلاّ منذ "ديانة الهيكل الثّاني" الّتي نشأت من خلال تجربة السّبي[1]، ثمّ أيضا مع ظهور "اليهوديّة" بطبيعة الحال؛ حيث يظهر "الدّين" هنا في صورة أكثر تميّزا وأكثر وضوحا ويأخذ حالة التّأسيس الجذريّ لجوهره ولمعناه[2]. فهنا أصبح "الدّين" قاعدة وأداة لمقاومة ومعارضة البيئات الأخرى والّتي يقف "الدّين" الآن - باعتباره وسطا حضاريًا مستقلاً تتجمّع فيه كلّ معانيه - في مواجهة تراكيبها السّياسيّة والحضاريّة.

١ - إقامة السّتار الحديدي

الطّريق التي سلكتها كلّ من مصر القديمة وإسرائيل نحو التّحديد النّابع من مبدأ مطابقة العمل لقاعدة السّلوك[3] تجاه الحضارات الأخرى

ذكرنا في موضع سابق أنّه كان يوجد في مصر القديمة - وبالتّحديد في عصورها المتأخّرة - نمط حياتيّ حضاريّ، تمثّل في أسلوب الحياة في المعبد، ثمّ تحوّل بعد ذلك إلى أسلوب حياة عامّ لا يقتصر فقط على المعبد ولا على الكهنة، بل شمل كلّ

(١) المقصود هنا "سبي بابل الشّهير". وأخبار هذا السّبي مذكورة في العهد القديم (الملوك الثّاني ٢٥، ١٨) ، وخراب الهيكل وسبي بابل يعتبران من أهمّ الأحداث في تاريخ بني إسرائيل، ويمثّلان "الأسطورة" الّتي يتغذّى منها تاريخ هذا الشّعب. ومن المنظور الحضاريّ يعتبر هذان الحدثان بمثابة "الحزّ أو القطع الغائر" في تيّار تراث هذا الشّعب. وتأسّست على هذه الأسطورة أفكار وأيدلوجيّات متعدّدة أصبحت جزءا أصيلا من هويّة هذا الشّعب ومن صورته الذّاتيّة. فلقد تفرّق بنو إسرائيل في كلّ بقاع الأرض وتشتّتوا وظلّوا بالرّغم من هذا متمسّكين بهذه الأسطورة، وكانت هذه الأسطورة هي الّتي تربط أوصال هذا الشّعب بعضه ببعض، وكانت هي "الأتوبيا" الّتي حلّت محلّ الوطن، كانت هي "الوطن المتخيَّل المرسوم" - كما قال الشّاعر الألمانيّ "هاينريش هاينه". وباسم هذه الأسطورة أيضا نرى أحفادهم يقتلون ويذبحون ويشرّدون أصحاب الحقّ في الأرض، وأصبح هذا "برنامجا" لهم، غذّتها قصص التّشريد الّتي شهدوها هم أنفسهم على مرّ تاريخهم، وفي العصر الحديث أخذت قصّة هذا التّشريد والاضطّهاد "برنامجها" الابتزازيّ "التّخويفيّ" في توظيف أسطورة "المحرقة" (النّازيّة الألمانيّة) ، فنرى على الجانب الآخر الجبن والنّفاق الّذي يمثّله العالم الغربيّ وتجسّده المؤسّسات الدوليّة العاجزة. وشعب إسرائيل يمثّل اليوم في ضمير العالم الغربيّ شيئا يمكن أن نطلق عليه "أنّه نوع من المناطق غير المباحة - " Tabu (المترجم)

(٢) يستند تفسيري هذا لمكانة الدّين عند بني إسرائيل إلى آراء "ي. كوفمان - Y. Kaufmann" في مؤلّفه: Golah ve-Nekhar، جزآن، تلّ أبيب ١٢٩٢-١٩٣٠ . وقد تمكّنت من الاطّلاع على آرائه بمساعدة "ك. ف. إفرايمسون - C. W. Ephraimson" الّذي ترجم لي بعض أجزاء الكتاب في طبعة ١٩٨٨ "ي. كوفمان - Y. Kaufmann". وتحتلّ فكرة "السّتار الحديديّ" عند "كوفمان" دورا رئيسيًا.

(٣) الكلمة الألمانيّة هنا في النّصّ الأصلي هي: Orthopraxie، ومعناها "مطابقة العمل لقاعدة أو لمبدأ السّلوك". (المترجم)

جوانب الحياة. وأصبحت حياة المعبد "معيارا صارما" للحياة العمليّة ككلّ. وأطلقنا على هذه العمليّة مصطلح "مطابقة العمل لقاعدة السلوك – Orthopraxie" ، والمقصود به مطابقة الحياة العمليّة لقواعد وسلوكيّات هذا النّمط الدّينيّ الحضاريّ الّذى كان يسود حياة المعبد؛ بحيث لا يصبح هذا خاصّا بالمعبد، بل أسلوبا لكلّ جوانب الحياة. فاكتسبت الحياة خارج المعبد أيضا نوعا من التّقديس من قدسيّة المعبد نفسها ومن قدسيّة النّمط الحياتيّ نفسها الّذى كان متّبعا فيه. وتقديس الحياة النّابع من مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" في العهود الأخيرة من حضارة مصر القديمة كان يقابله على الجانب الآخر تقديس من نوع آخر: هو تقديس البلد (مصر) نفسه، تقديس "القطر" كلّه. كانت هناك على الجانب الآخر فكرة عند المصريّين القدماء عن بلدهم، فحواها أنّ بلدهم "من أكثر بقاع الأرض قدسيّة" (باليونانيّة: hierotate chora)[4] ، وأنّ هذا البلد يعتبر بمثابة "معبد العالم" (templum mundi.)[5] : بتعبير آخر كان هناك عند "المصريّين القدماء" "وعي خاصّ بالتّفرّد والتّميّز" استند إلى فكرة القرب الشّديد من الآلهة، إلى تصوّر أنّ "كلّ مصر تعيش في معيشة مشتركة مع الآلهة"[6]. والصّورة القريبة جدًا لهذا التّطوّر نجدها كذلك عند "بني إسرائيل"، وبصفة خاصّة عند "إسرائيل" الّتي نشأت بعد بناء الهيكل الثّاني. فكذلك هنا ترتبط فكرة تقديس الحياة النّابعة من مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" (والمعروفة في العبريّة باسم "الحلخاه")[7]، كما نصّت عليها أوامر ونواهي التّوراة البالغة ستمائة وثلاثة عشر أمرا ونهيا. ترتبط هذه الفكرة هنا بوعيّ خاصّ "بالتّفرّد والتّميّز" عند بني إسرائيل أيضا.

(٤) انظر: "ج. فودين – G. Fowden" ١٩٨٦، ص ١٤؛ حيث يشير "فودين" في هذا الموضع إلى كتاب "تيوفراستوس – Theophrastus" "التّقوى – De Pietate" (تحقيق "ف. بوتشر – W. Poets-cher"، ليدن ١٩٦٤) نسخة فرنسيّة ٢ ، وانظر أيضا: "بروفيريوس – Prophyrius": "الاعتدال – De ab-stinentia" (تحقيق كلّ من "ج. بوفرتاج – Bouffartigue" .لو "م. باتيللون – M. Patillon"، باريس ١٩٧٧ وما بعدها) الجزء الثّاني، ٥، ١ ، وقارن أيضا: "أوسيبيوس القيصري – Eusebius von Caesar-ia": "الإعداد للأناجيل – Praeparatio evangelica"، جزء ١ ، ٩ ، ٧ .

(٥) قارن مخطوطة "إسكليبيوس – Asclepius" ٢٤، مدوّنة نجع حمّادي، جزء ثان، ٥، ١٢٢-٢٣، وانظر أيضا: "هـ. ج. بيتجه – H. G. Bethge" ١٩٧٥ .

(٦) قارن "يوليان – Julian" (ep.) جزء ثالث ٤٣٣ ب؛ حيث يورد هذا النّصّ باللّفظ الآتي (en kiononia men pros theous Aigypto te pase)

(٧) "الحلقاة – halakhah " هي نصوص الشّريعة عند اليهود، ويعني بها مجموع القوانين (الأوامر والنّواهي) الموجودة في الدّيانة اليهوديّة. وتشمل التّوراة، وهي الكتب الخمسة المنزّلة على موسى، وتفسير هذه الكتب المعروف باسم "المشنا". (المترجم)

فتقديس الحياة النّابع من الالتزام بالقوانين الإلهيّة، قوانين نصوص الشّريعة، مرتبط هنا أيضا بفكرة عند هذا الشّعب، مؤدّاها أنّه شعب "متميّز ومتفرّد" عن بقيّة الشّعوب الأخرى. وكما هى الحال فى مصر القديمة استندت أيضا فكرة "التّفرّد والتّميّز" عند بنى إسرائيل إلى علاقة خاصّة "بالرّبّ"، مع فارق أنّ هذه العلاقة هنا لا يتمّ تصوّرها على أنّها نوع من "المعيشة المشتركة" بين الإنسان والآلهة(٨)، كما كان هذا التّصوّر سائدا فى مصر؛ وهذا لأنّ "حلول الإله فى العالم" - بهذه الصّورة نفسها الّتى وجدت فى مصر، ليس ممكنا بالنّسبة "لإله بنى إسرائيل"، الّذى يُعتبر هذا النّوع من الحلول بالنّسبة له غير متصوّرا؛ حيث إنّه يعيش دائما فيما وراء العالم؛ لذا أخذت هذه العلاقة الخاصّة بالرّبّ عند بنى إسرائيل صورة "الاختيار" - إسرائيل كشعب الله المختار -

(٨) وهذا بالرّغم من أنّ مصطلح "المعيشة المشتركة"، أو مصطلح "السكن" الّذى يسكن فيه الرّب مع "شعبه المختار" يرد فى نصوص التّوراة، وبالتّحديد فى تلك النّصوص الّتى تتحدّث عن "خيمة الاجتماع" وعن "الهيكل" وأيضا عن "مسكن الرّبّ" (اللّفظ العبرىّ المستخدم هنا هو "مشكن - سكن، أى سكن الرّب)، وهذا فى مواضع متفرّقة من التّوراة، منها على سبيل المثال: "سفر الخروج" ٢٥، ٨، حيث يقول "الرّبّ" لموسى عن بنى إسرائيل: "فيصنعون لى مسكنا مقدّسا لأسكن فيما بينهم، ويكون المسكن وجميع أثاثه على المثال الّذى أنا أوريك". فبالرّغم من أنّ كلمة "سكن ومسكن" ومفهوم "المعيشة المشتركة" بين الرّبّ وبين الشّعب ترد هنا فى النّصوص صراحة، إلاّ أنّ علاقة بنى إسرائيل بالرّبّ تمّت فى صيغة أخرى غير صيغة "المعيشة المشتركة"، وهى: "صيغة العهد"، العهد الّذى قطعه الله على نفسه مع هذا الشّعب (حول "إبرام العهد" انظر "سفر الخروج" ٢٤، ١ وما بعدها، وحول "تجديد العهد" انظر أيضا "سفر الخروج" ٢٤.٤٠ - المترجم)، وفى حالة مصر القديمة، والّتى كانت تستمدّ قدسيّتها من تصوّر أنّ هناك "علاقة حياة وسكن مباشرة مع الآلهة"، يمكن أن نوجّه اعتراضا وأن "نفتح حسابا مضاداً لهذه الفكرة. ومضمون هذا الاعتراض هو أنّه يمكن أن نرى بوضوح - ولأسباب معقولة - أنّ هذا التّصوّر القائم على فكرة "السّكن المشترك" بين الآلهة والإنسان فى مصر القديمة لا يمكن أن يكون وصفا لحالة الواقع الحاضر الموجود آنذاك، بل هى - على العكس - تصف حالة "زمن قديم"، زمن سحيق، تصف حالة شىء أشبه ما يكون "بعصر ذهبىّ"، وأكثر من هذا أنّ العالم الحاضر (آنذاك) قد نشأ أصلا بصورته الّتى كان عليها بسبب عمليّة "إلغاء وإنهاء" هذه العلاقة الأصليّة المتمثّلة فى "السّكن المشترك" بين الإنسان والآلهة (للمزيد حول هذا الأمر قارن المؤلّف فى: ١٩٩٠، الفصل السّادس)، وحسب التّصوّر المصرىّ فإنّه يتمّ علاج هذا "القطع أو الكسر" فى العلاقة، وهذا "الإلغاء" الّذى حدث، يتمّ هذا بالتّحديد عن طريق تلك المؤسّسات الّتى تقوم بالتّمثيل الرّمزىّ وبالنّقل المعنوىّ لكلّ ما هو "إلهىّ" على الأرض، وهى المعابد وطقوس الآلهة. وهذه المؤسّسات هى نفسها الّتى حرّمها الإنجيل على أساس أنّها نوع من "الشّرك وعبادة الأصنام". وفى هذه النّقطة بالذّات يكمن الفارق الحاسم بين مصر وإسرائيل فى هذا الاتّجاه. "فيهوه"، وهو الرّبّ عند بنى إسرائيل، لم يكن "مسكنه - (اللّفظ العبرىّ: شيكيناه)" مع شعبه بالمفهوم الرّمزىّ أبدا، بل كان دائما مباشرا، وبلا وساطة، سوى أنّه كان على الجانب الآخر غير مكانىّ، لا تحدّه مكانيّة، وغير ممكن الحصول عليه وأيضا غير ممكن الوصول إليه. وحسب الرّؤية الدّينيّة المصفّاة لسفر "التّثنية" فإنّ "الرّبّ" ليس هو الّذى يسكن المعبد، بل إنّ "اسمه" هو الّذى يسكن المعبد. للمزيد انظر: "فاينفيلد Weinfeld" ١٩٧٢، ١٩٠-٢٠٩.

وصورة "قطع العهد"[٩]. "فمطابقة العمل لقاعدة السلوك" تعني: التوازم والتوافق مع الربّ وطاعته : "يجب عليكم أن تكونوا قدسيّين؛ لأنّني أنا الربّ إلهكم مقدّس"، هذه الكلمات تصف هذا "البرنامج". ولكنّ مصطلح "مطابقة العمل لقاعدة السلوك" يعني في الوقت نفسه أيضا - حسب الكتاب الثالث من كتب "موسى" الخمسة، "سفر اللاويين" ١٧-٢٦ [١٠] - التمايز على الآخرين والانغلاق على النفس والتفرّد في الذات، بتعبير آخر، يعني: "الهويّة" بالمعنى "المفخّم" لهذه الكلمة. فالعيش هنا حسب "قانون الشّريعة" معناه "الاعتراف والولاء الصّريح كتعريف للذّات يمثّل تقعيدا ومعيارا لكلّ سلوك آخر" - كما قال "إ. ب. ساندرز، ١٩٨١" . وفي هذه النّقطة بالتّحديد سلكت كلّ من إسرائيل ومصر في عهد الاحتلال الفارسيّ وفي العصر الهيلينيّ طرقا متوازية، وإن قاد طريق إحداهما (إسرائيل) إلى تاريخ غيّر العالم كلّه، والآخر - على العكس من هذا - سار في اتجاه صحيح لم يقد إلى النّسيان التّامّ، ولكنّه قاد - على أيّة حال - إلى عالم تحتيّ تتنازعه تيّارات خفيّة مضادّة.

فالمعبد المصريّ في نهايات العصور القديمة يُجسّد أمام أعيننا - وفي أوضح الصّور - فكرة "الانغلاق على الذّات" و"التّقوقع" إلى الدّاخل بمظهره الخارجيّ الّذي يشبه "القلعة" أو الحصن، فكرة "نمط الحياة" المعزول عن العالم الدّنيويّ الخارجيّ "الدّنس"، والمحميّ منه عن طريق الجدران العالية للمعبد. ولكن هذه الصّورة نفسها هي الّتي يستخدمها اليهوديّ أيضا، لكي يجسّد فيها فكرة "انعزاله عن العالم وتفرّده في نفسه[١١]". وقد كتب المؤرّخ اليهوديّ القديم "أريستيا"[١٢] في هذا السّياق يقول: "لقد

(٩) وهو العهد الّذي قطعه الله على نفسه مع بني إسرائيل، ونقضوه أكثر من مرّة ، حتّى أنّهم أصبحوا في نقض العهود مضربا للمثل؛ وعاقبهم الله وأذلّهم في أكثر من موقف بسبب هذا، "وضربت عليهم الذّلّة والمسكنة" (البقرة، ٦١) ، ولكنّهم لم يتوبوا. وكلّ هذه المواقف مذكورة في القرآن الكريم وفي التّوراة أيضا. وللمزيد حول هذا العهد، أو الأوامر والنّواهي الّتي أنزلها الله على بني إسرائيل على جبل سيناء يمكن مطالعة التّوراة، "سفر الخروج" ١٩ ، ٩ وما بعدها. (المترجم)

(١٠) قارن: "جراف رافينتلوف - Graf Reventlow " ١٩٦١ .

(١١) الكلمة في الأصل هي "Seklusion" ، ومعناها "انعزال أو انغلاق على الذّات أو اعتزال" ونحوه. (المترجم)

(١٢) "أريستيا - Aristea" صاحب الرّسالة المعروفة حول ترجمة الإنجيل العبرانيّ إلى اليونانيّة، وتعرف هذه التّرجمة باسم "التّرجمة السّبعينيّة". وهو مؤرّخ يهوديّ، كان موظّفا في بلاط الملك "بطليموس الثّاني"، حاكم مصر في القرن الثّالث الميلاديّ. وقد أرّخ أيضا لحياة اليهود. وفي رسالته المذكورة يتحدّث عن نشأة نصّ التّرجمة المذكورة، وإليه تعود أخبار كثيرة عن اليهود في عصره. (المترجم)

أحاطنا المشرّع - بعد أن زوّده الربّ بعلمه الواسع - من كلّ جانب بحوائط وحواجز حديديّة لا يمكن اختراقها؛ وذلك لئلاّ نختلط مع أيّ من الشّعوب الأخرى بأيّة صورة من الصّور، وأن نعبد الربّ - الواحد الأوحد والقادر وحده - على غير ما يفعل كلّ العباد، مطهّرة نفوسنا وأجسادنا، وصافين من كلّ شوائب التّصوّرات الخادعة؛ ولئلاّ ندنّس أنفسنا الآن بأيّ شيء؛ ولئلاّ يكون هلاك أمرنا فى اختلاطنا بالمكروه، وبالسيىء من الأمور، أحاطنا الربّ من كلّ جانب بتعاليم للطّهارة ونظافة الجسد، وبأوامر حول الزّاد والشّراب والرّؤية والسّماع".(١٣).

لقد كُتب هذا النّصّ فى مصر، كتبه أحد يهوديّ الشّتات وابن من أبناء مدرسة الإسكندريّة فى عهد البطالمة. والمفارقة أنّه يستخدم صورة مصريّة. "فالسّتار الحديديّ" أو "الحاجز المانع" هو صورة مصريّة كان يقصد بها الملك، باعتباره القائد حامى حمى البلد، وباعتباره أيضا القائد الّذى يحمى جنوده ويحمى رعيّته(١٤). فنجد هذه الصّورة مستخدمة بهذا المعنى منذ القرن الرّابع عشر قبل الميلاد، استخدمها أحد الأمراء الكنعانيّين فى مراسلاته مع البلاط المصريّ آنذاك. فيخاطب هذا الأمير الملك قائلا:

"أنت الشّمس الّتى تشرق فوق سمائى ،

وأنت السّتار الحديديّ الّذى شُيّد لى؛

وأنا أعيش آمنا قريرا بسبب القوّة العظيمة الّتى يتمتّع بها الملك، سيّدى".(١٥).

وفى الوقت نفسه نجد أيضا أنّ الملك المارق "إخناتون" يصف إله الشّمس "أتون"، وهو الإله الّذى أعلنه إخناتون على أنّه إله واحد، يصفه بأنّه هو "سدّه المنيع الّذى يبلغ

(١٣) انظر رسالة "أريستيا" ١٣٩ و ١٤٢ . الاقتباس نقلا عن: "ج. ديللنج - G. Delling" 1987، 9. لفت نظرى إلى هذا العمل مشكورا عالم التّوراة "ج. كر. ماخولتس - G. Chr. Macholz".

(١٤) أطلقت هذه الصّورة فى أوّل الأمر على "تحتمس الثّالث". انظر: وثيقة رقم ٤ ، ١٢٣٣ . كما أطلقت هذه الصّورة أيضا على الإله الملك "إخناتون" قارن: "م. ساندمان - M.Sandman": نصوص من ... إخناتون ، المكتبة المصريّة جزء ٨ ، بروكسل ١٩٣٨ ، العدد ٨٤ . كما أطلقت على "رمسيس الثّانى"، قارن: "أ. مارييت - A. Mariette"، معبد "أبيدوس"، جزء أول، ٥٢ ، ١٦ وما بعدها، وقارن أيضا: قسم المشغولات، ٣٥ ، ١٢٦ ، فى مجلّة الجمعيّة الألمانيّة الشّرقيّة ، العدد الثّانى ١٩٣٢ ، ٣٣ - ٤٨ .

(١٥) راجع رسالة "أبيميلكي الطّوريّ - Abimilki von Tyrus"، تحقيق: "كوندتسون - Knudtzon"، "لوحات تلّ العمارنة التّاريخيّة" (١٩٠٧ - ١٥) رقم ١٤٧ ، انظر أيضا: "و. ف. أولبرايت - W. F. Albright": "المراسلات المصريّة، كما دوّنها أبيميلكى"، مقال فى: جرنال علم الآثار المصريّة، ٢٣ (١٩٣٧) ١٩٩ .

ملايين الأذرعة"[١٦]. وقد درج استعمال هذه الصّورة اللّغويّة، وأصبحت من مصطلحات اللّغة في تلك العصور. فنجد على إحدى اللّوحات الكتابيّة الموجودة في لندن والّتي تعود إلى القرن الثّالث عشر قبل الميلاد[١٧]، أنّ الإله "آمون" موصوفا هكذا:

أنت، يا أيّها السّد الحديدي"[١٨]،

يا من تقف إلى جانب كلّ من ترضى عنهم.

ونقرأ أيضا في برديّة القاهرة رقم ٥٨٠٣٣ ؛ وهي برديّة عن العقائد في دين الإله "آمون"، تعود إلى عصر دولة الآلهة[١٩] (القرن الحادي عشر قبل الميلاد) ما يلي:

لقد خلق الإله (آمون) جدارا من حديد لكلّ من يعيش على مياهه،

ولن يصاب بمكروه كلّ من سلك سبيل الإله.

في هذا الاقتباس الأخير تجتمع كلّ المصطلحات الحاسمة والمهمة بالنّسبة لنا، هذه المصطلحات هي: "السّدّ أو الجدار الحديدي" و"سبيل الإله". فحتّى هذه اللّحظة لم تكن تُفهم صورة "الجدار أو السّدّ" على أنّها تحمل معنى "الطّرد" و"التّحديد" مع الخارج، وإنّما كانت الصّورة توحي فقط بمعنى الحماية من كلّ مكروه. بيد إنّ الطّريق التي سلكتها الحضارة المصريّة فيما بعد في اتّجاه هذا المعنى كانت ممهدة، وهي الطّريق الّذي سارت فيه الحضارة المصريّة في القرون التّالية لوقوع مصر تحت السّيادة الخارجيّة؛ حيث انسحبت الحضارة من الحياة العامّة وانزوت إلى داخل

(١٦) وحدة القياس، قارن: "ساندمان - Sandman"، هامش ١٤ .

(١٧) لوحة رقم BM ٥٦٥٦ ، قارن المؤلّف: ترانيم وصلوات مصريّة، زيورخ ١٩٧٥ ، عدد ١٩٠ ، ٤ ، ص١٨ - ١٩ .

(١٨) في النّصّ المصريّ توجد كلمة "بوّابة" (بوّابة المعبد) بدلا من كلمة "سدّ أو جدار". غير أنّ الكلمتين المصريّتين "لبوّابة" (بالمصريّة القديمة "سبخت - sbht") و"للسّدّ أو الجدار" ("سبتج -tig") متشابهتان في النّطق؛ ولذا من الجائز أن يكون النّسّاخ قد خلطوا بين هاتين الكلمتين.

(١٩) قارن: "إ. ماير - E. Meyer" ١٩٢٨ . حول النّصّ نفسه انظر المؤلّف: ترانيم وصلوات مصريّة، العدد ١٣١ ، ص٣١٢ .

جدران المعبد وبدأت فيه في الوقت نفسه بالتّحديد بين عالم خارجيّ غير طاهر من جانب وبين أسلوب حياتها الّذى تمّ تثبيته بشكل يطابق فيه العمل نمط حياة المعبد من جانب آخر؛ أى بشكل يشبه إلى حدّ كبير مبدأ الالتزام بالأوامر والنّواهى الّذى كان سائدا عند بنى إسرائيل والمعروف باسم "الحلقاة".

إنّ طريق بنى إسرائيل إلى مبدأ "مطابقة العمل لقاعدة السّلوك"، مبدأ الالتزام بالأوامر والنّواهى التّوراتيّ المعبّر عنه في تراث "الحلقاة" لا يسير فقط عبر الاحتلال والسّيادة الخارجيّة الّتى رزح تحتها هذا الشّعب، بل يمرّ قبل كلّ شيء عبر تجارب المنفى والشّتات. والمحطّات المهمّة على هذه الطّريق كانت:

١ – كارثة المملكة الشماليّة فى العام ٧٢٢ ق.م. وتهجير وسبى أسباط إسرائيل العشرة[٢٠].

٢ – ظهور نبوءة الشّر والغضب الّذى سيوقعه الله ببنى إسرائيل بسبب انحرافهم عن طريق الرّبّ، وتكوّن المعارضة الدّينيّة تحت ضغط الاضطّهاد الآشوريّ المتزايد، وقد

(٢٠) تروى أخبار العهد القديم أنّه بعد وفاة سيّدنا سليمان، وكانت قد تشكّلت ضدّه معارضة من بعض رجال دولته، على رأسها كان "هدد الأدومىّ من نسل ملوك أدوم"، و"يربعام بن ناباط الأفريمىّ". انقسمت مملكة إسرائيل إلى مملكة شماليّة، وهي المعروفة باسم "إسرائيل" ومملكة جنوبيّة، وتعرف باسم "يهوذا". وكان كلّ من "هدد الأدومىّ" و"يربعام بن ناباط" قد فرّ في عهد سليمان إلى مصر وعاش بجوار فرعون مصر فى ذلك الحين. وعند موت سليمان جاء بعده ابنه "رحبعام" ليتولّى ملك إسرائيل، ولكنّه كان غليظا مع شعبه، عندما طلبوا منه أن يخفّف عنهم عبء أبيه عليهم، فانشقّ "يربعام" عنه، وأسّس المملكة الشّماليّة، وتعاقب الملوك عليها، وبلغ عددهم قرابة العشرين، حتّى جاء الأشوريّون فى (٧٢٣/٢٢) ، واحتلوا السّامرة، واستوطنوا إسرائيل، وتفرّقت أسباطهم. أمّا المملكة الجنوبيّة، مملكة يهوذا، فقد بقيت فى بيت آل داود، وكان أوّل ملوكها "رحبعام سليمان". وظلّ الملك فيهم حتّى سبى شعب يهوذا إلى بابل، وهو المعروف فى التّاريخ "بسبى بابل الشّهير". وبدأت مرحلة جديدة من تاريخهم بعد "السّبى". للمزيد طالع: العهد القديم، الملوك الأوّل، ١٢ وما بعدها. (المترجم)

تتوّج هذا كلّه فى "العثور على كتاب الشّريعة" فى عهد "يوشيا" ملك "يهوذا" عام ٦٢١ ق. م.[٢١].

٣ – هدم الهيكل فى سنة ٥٨٧ ق.م. وما تبعه من نفى وسبى وعودة جماعة المنفى من السّبى فى سنة ٥٣٧ ق. م.، والمعروفين باسم "بنى هاجولاه – bene Haggolah"؛ أى: أبناء المنفى.

٤ – انتشار تعاليم "سفر التّثنية"[٢٢] فى ظلّ السّيادة الفارسيّة على بنى إسرائيل وسماح الفرس لهم بممارسة شعائرهم الدّينيّة.

٥ – مقاومة بنى إسرائيل للتّأثيرات الهيلينيّة وحروب المكابيّين.

٦ – ثمّ الثّورة على روما وما تبعها من تحطيم المعبد الثّانى سنة ٧٠ بعد الميلاد.

تُظهر لنا هذه القائمة بوضوح كيف أنّه كان لابدّ على شعب بنى إسرائيل أن يمرّ بكلّ هذه الأحداث أوّلا، قبل أن يصل إلى هذه المرتبة من تثبيت التّراث وتكوين الهويّة،

(٢١) القصّة تبدأ بأنّه بعد سقوط السّامرة واستيطان الأشوريّين لإسرائيل، وسقوط المملكة الشّماليّة، كانت المملكة الجنوبيّة (مملكة يهوذا) هى الأخرى فى أواخر أيّامها. وقد ساد فى تلك العصور شعور متزايد عند بنى إسرائيل ككلّ بنزول غضب من الله عليهم، وبأنّهم يأتون أفعالا تغضب الرّبّ وأنّ الذّلّة واقعة بهم لا محالة. وهذا الشّعور العامّ تسلّل إلى أرواحهم وتملّكهم؛ ولذا فهم كانوا فى حالة ترقّب مستمرّ لوقوع الكارثة الّتى ستحلّ بهم لا محالة. وكان هذا يمثّل نوعا من النّبوءة، فتكوّنت فى إسرائيل معارضات دينيّة كثيرة، قوّى منها وجود القهر الأشورىّ لهم. و"يوشيا" كان أحد ملوك المملكة الجنوبيّة (يهودا) ، وكثر الحديث فى عهده عن إصلاح للشّريعة، بعد أن عادى بنو إسرائيل بعضهم بعضا. وتروى القصّة أنّه حدث فى عهده وبمحض الصّدفة أن عثر بعض العمّال الّذين كانوا يرمّمون الهيكل فى عهده على كتاب قديم، عرف فيه كاهن المعبد الّذى كان يدعى "حلقيا" "كتاب الشّريعة"، فى تصوّرى أنّه من الصّحف الّتى نزلت على سيّدنا موسى، كتاب "العهد". فجىء بهذا الكتاب إلى الملك وطلب أن يُقرأ له منه. "فلمّا سمع الملك ما ورد فى كتاب الشّريعة، مزّق ثيابه، وقال لحلقيا الكاهن (...) وشافان رئيس الدّيوان: اذهبوا اسألوا الرّبّ لى ولجميع شعب يهوذا عمّا ورد فى هذا الكتاب. فما أعظم غضب الرّبّ علينا؛ لأنّ آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا الكتاب ويعملوا بكلّ ما ورد فيه لأجلنا" (راجع: الملوك الثّانى، ١١،٢٢ وما بعدها) ، وقام الملك "يوشيا" بعدها بإصلاح الشّريعة، فأزال الأصنام وهدم المعابد الّتى أقامها الملوك السّابقون لعبادة أصنامهم، ومنع البغاء، وحرّم عبادة "البعل" الّتى كانت سائدة عند بنى إسرائيل، وأقام فصحا للرّبّ. ويعتبر هذا الإصلاح فى الشّريعة الّذى أقامه "يوشيا" من أهم مراحل تاريخ شعب بنى إسرائيل فى عهد الملوك. غير أنّ هذا الإصلاح لم يمنع شعب إسرائيل من غضب الله، الّذى حلّ بهم بعد ذلك بقليل. للمزيد راجع: : الملوك الثّانى، ٢٢ وما بعده. (المترجم)

(٢٢) الكتاب الخامس لموسى، انظر العهد القديم. (المترجم)

وهذا على النّحو الّذى شهدناه بعد ذلك في "الدّيانة اليهوديّة". وهناك مسألة أكيدة تُظهرها لنا هذه الأحداث على أيّة حال، هي: أنّنا هنا - في حالة بني إسرائيل - أمام حالة غير طبيعيّة من حالات التّطوّر الحضاريّ. والأهمّ من قضيّة المواجهات الحضاريّة هذه الّتي شهدتها إسرائيل مع الحضارات المجاورة، والّتي عانت منها أيضا حضارات أخرى في المنطقة؛ مثل حضارة مصر القديمة وحضارة بابل، أهمّ من كلّ هذه المواجهات والصدامات كانت النّتائج الّتي تمخّضت عنها توتّرات وانشقاقات داخليّة بين طوائف الشّعب بعضها البعض، والّتي طبعت تاريخ بني إسرائيل في فترة الهيكل الثّاني ، وكانت واضحة ظاهرة في الفترات السّابقة عليها في شكل معارضة "الأنبياء" للملكة. كلّ هذه المظاهر "المرضيّة" الّتي أصابت تاريخ بني إسرائيل يبدو أنّها لم تمتدّ إلى حضارة بابل أو مصر القديمة.

٢ - "الخروج باعتباره شخصا من شخوص الذكرى عند بني إسرائيل[٢٣] .

وتاريخ بني إسرائيل نفسه، كما ترويه لنا الآثار النّقليّة الخاصّة به، يبدأ هو الآخر بموقف "الاستثناء" المطلق. وتنطبق على هذا التّاريخ المقولة التّالية: في البدء كان النّفي والشّتات. فنحن هنا أمام حفنة متفرّقة من قوم إسرائيل، قد هربوا تحت قيادة "موسى" من أعمال السّخرة عند فرعون مصر، ثمّ بعد تشريد في الصّحراء لمدة أربعين سنة يُنزل الرّبّ عليهم - الرّبّ، وليس الفرعون - نصّا يتضمّن صيغة هذا "العهد" الجديد

(٢٣) "الخروج - Exodus": المقصود به خروج بني إسرائيل من مصر والسّفر الخاصّ بذلك في العهد القديم (الكتاب الثّاني من الكتب الخمسة الّتي تمثّل التّوراة) و"شخوص الذّكرى" هو مصطلح استحدثه المؤلّف، وهو يمثّل "المعنى المجازيّ" للذّكرى، وقد سبق الحديث عنه في الجزء النّظري من هذا الكتاب، والمقصود به هو تحوّل ذكرى شيء ما محدّد إلى معنى مجازيّ عامّ، كتحوّل حدث ما في تاريخ شعب أو أمّة إلى "رمز ذاكراتيّ"، إلى فكرة مجسّدة في تاريخ هذا الشّعب أو هذه الأمّة، إلى عنصر من العناصر الأساسيّة المكوّنة للهويّة الحضاريّة. وعلى العكس تتحوّل "فكرة ما" إلى صورة محسوسة ولكن مجازيّة المعنى أيضا، كأن تتحوّل إلى صورة "بطل" مثلا: بحيث يجسّد هذا البطل أو تمثاله ليس فقط صورته الذّاتيّة، وإنّما يصبح صورة "لأمّة أو لشعب ما". راجع الفصل الأوّل من الكتاب، النّقطة الخاصّة بهذا المصطلح. (المترجم)

والفريد من نوعه، الّذي سوف يحرّرهم من نيْر القهر السّياسيّ الّذي كانوا يتعرّضون له، وذلك عن طريق أنّ هذا العهد سوف يضع هذا الشّعب تحت إمرة الرّبّ ورسله مباشرة، بدلا من الفرعون. فكل العناصر الأساسيّة في التّاريخ المتأخّر لبني إسرائيل، والّتي أدّت إلى هذا "التّثبيت" الفريد لتراث هذا الشّعب، تتجمّع الآن وتتجسّد في هذه العمليّة الّتي أمامنا هنا والخاصّة بتأسيس هويّة هذا الشّعب.كلّ ما حدث بعد ذلك من تاريخ ومن أحداث كان لها شأن في تكوين تراث هذا الشّعب وفي صياغة "هويّته" أخذ بالفعل بدايته من هنا: موقف النّفي والتّشريد، وموقف الشّتات والتّيه الّذي تعرّض له بنو إسرائيل في مصر ، وموقف الأقلّيّة والقهر والمقاومة ضد الضّغط الإدماجيّ لحضارة أكثر تفوّقا من النّاحية المادّيّة – حضارة وصفها "سفر الخروج" بأنّها "حضارة قدور اللّحم"[٢٤]، ولكنّها أيضا حضارة الآلهة المتعدّدة، حضارة تقديس الصّور، حضارة السّحر وتقديس الموتى وتأليه الحكّام – كلّ الأشياء السّابقة الخاصّة ببني إسرائيل أخذت بدايتها من هنا، وقبل كلّ شيء كانت هنا أيضا بداية تكوين المعاني المجازيّة لكلمتي "التّحرّر" من دار العبوديّة و"البعد عن الأرض"[٢٥]، وهما كلمتان حاسمتان في تاريخ بني إسرائيل. ولا يمكن تصوّر تناقض مع موقف مصر وحضارتها في ذلك الحين يكون أبعد وأكثر من هذه الصّورة الّتي بين أيدينا – لا سيّما إذا أخذنا في

(٢٤) المقصود هنا هي الحضارة المصريّة، حضارة الفرعون، الّتي يقول عنها العهد القديم، وذلك عندما ألقي بنو إسرائيل باللّوم على موسى وهارون بعد أن أصابهم الجوع في البريّة: "ليتنا متنا بيد الرّبّ في أرض مصر. فهناك كنّا نجلس عند قدور اللّحم ونأكل من الطّعام حتّى نشبع، فلماذا أخرجتمانا إلى هذه البريّة لتميتا هذا الجمع كلّه بالجوع" . (الخروج، ٣:١٦) (المترجم)

(٢٥) "دار العبوديّة" هذه هي مصر، والمقصود "بالبعد عن الأرض" أرض المعاد، ولكن "دار العبوديّة" و"أرض المعاد" تحوّلتا في ذاكرة بني إسرائيل إلى معان مجازيّة، فأصبح أيّ مكان فيه قهر لهم "دارا للعبوديّة" و"مصر أخرى"، وأصبح الحلم الّذي اجتمعوا عليه على مدار الآلاف من السّنين هو "العودة". "فالعودة" تحوّلت من المعنى الجغرافيّ إلى المعنى الرّمزيّ، وأصبحت هي – بهذا المعنى – العنصر الرّابط لأواصر هذا الشّعب، على مدار سنين التّفرّق والشّتات. و"القدس" بالنّسبة لهم ليست هي "القدس" الجغرافيّة فحسب، ولكنّها "المعنى والرّمز"، "المضمون السّيميوطيقي" الّذي تحمله هذه المدينة في ذاكرة هذا الشّعب. وذاكرة كلّ الشّعوب تحمل معان كهذه. فالمفاهيم الجغرافيّة للأماكن – وبصفة خاصّة الأماكن المقدّسة – "ترتقي" و"ترتفع" في ذاكرة الشّعوب ، وتكتسب هذه المعاني الرّمزيّة المجازيّة الواسعة. وقد عبّر الشّاعر "هاينريش هاينه" عن هذا المعنى بقوله : "إنّه الوطن الصّورة الّذي في داخلنا". (المترجم)

الاعتبار أنّ هذه الصّورة تمثّل "الموقف الأصليّ"، موقف المنشأ والأساس، الّذى انطلق منه شعب إسرائيل وتكوّنت من خلاله صور حياته. فليس هناك أبعد من ذلك لتوصيف مثل هذا التّناقض، والفرق بين هذين الموقفين الحضاريّين. فعند المصريّين كانت معانى و"صور" المنشأ تعتمد على مبدأ – أنّهم هم "سكّان الأرض الأصليّين"؛ فلم يكونوا مهاجرين ولم يأتوا من الخارج[٢٦]. و"المعبد" عند المصريّين، والّذى كانت وظيفته – كما نعلم – هى "التّحويط" بجدرانه المرتفعة على "الإله" وعلى من يسلكون سبيله فى مقابل العالم الخارجىّ الدّنس والعدوانى، والّذى (المعبد) تحوّل أخيرا ليصبح رمزا لكلّ مصر باعتبارها موطن الآلهة وموطن أهل التّقوى. هذا المعبد كان مبنيّا – حسب التّصوّر المصرىّ – فوق نقطة "اليابس الأولى" الّتى خلق الإله منها الأرض، تلك النّقطة الّتى أنشأها الإله كأوّل شىء من قلب "المياه الأبديّة"[٢٧]. أمّا "الخروج" والوحى فى سيناء – باعتبارهما صور المنشأ الأساسيّة لشعب إسرائيل – فكانا يعتمدان على مبدأ "البعد عن الأرض". "فالعهد" الّذى أبرمه "الرّبّ" مع بنى إسرائيل، تمّ بين "إله" غريب، غير معروف لهم، و"فوقىّ"؛ أى فوق العالم، ليس له معبد على الأرض، وليس له مكان تقام فيه شعائره، وبين شعب "يسيح" فى أرض لا صاحب لها، هذه الأرض هى الصّحراء السّينائيّة، بين أرض مصر من جانب وأرض كنعان من جانب آخر. فإبرام "العهد" يسبق أخذ الأرض، وهذه هى النّقطة الحاسمة فى الأمر. فالعهد كان خارج الأرض؛ ولذلك فهو مستقلّ عن وجود أى أرض، وسائر فى كلّ مكان. فشعب إسرائيل يعيش فى كلّ مكان تحت هذا "العهد"، مهما كان هذا المكان الّذى يعيشون فيه، ومهما تقاذفتهم أمواج التّفرّق والشّتات فى بقاع الدّنيا.

(٢٦) حول انتشار فكرة أنّ المصريّين هم أصحاب أرض مصر الأصليّين، قارن: "ك. إ. موللر – "K. E. Muelle ١٩٨٧.

(٢٧) هذا التّصوّر موجود أيضا فى العهد القديم، فحسب تصوّر الخلق فى العهد القديم، فقد خلق الله السّماء أوّلا، ثمّ أمر المياه الّتى تحت السّماء أن تجتمع؛ فاجتمعت، وانبجست هذه المياه عن "بقعة يابس" فى وسطها، كانت أول ما خلق من الأرض، وهذه "البقعة" المعروفة أيضا باسم "التّلّ السّرمدىّ" هى "الأرض الأولى"، وعليها كان يقف "المعبد" – حسب التّصوّر المصرىّ القديم – لذا كان المعبد عند المصريّين القدماء رمزا للعالم كلّه، وكان أيضا مقدّسا؛ لأنّه يستمدّ قدسيّته من هذه "البقعة اليابسة" الأولى. وفى العهد القديم نقرأ: "وقال الله: لتجتمع المياه الّتى تحت السّماء إلى مكان واحد، وليظهر اليبس، فكان كذلك. وسمّى الله اليبس أرضا ومجتمع المياه بحارا، ورأى الله أنّ ذلك حسن" (التّكوين، ١، ٩). (المترجم)

إنّ ما نقصده من هذا العرض السّابق هو أن تنظر إلى حدث "الخروج" ليس على أنّه حدث تاريخي، بل على أنّه صورة مجازيّة للذّكرى، على أنّه "شخص" من "شخوص الذّكرى"؛ ولهذا فإنّنا نرى أنّ قصّة "الخروج" يجب أن توضع في خانة أخرى غير خانة المحطّات السّت السّابقة الّتي سلكتها إسرائيل في طريقها إلى "يهوديّة الأحبار" ويهوديّة "الفريزيّين"(٢٨)؛ وبالتّالي إلى عمليّة بلورة تراثها الكتابيّ في صورة "قانون ووضعيّة" الإنجيل العبرانيّ. فالمحطّات السّتّ السّابقة مهمّة بالتّحديد كمحطّات أو كظروف تاريخيّة. لكنّنا هنا لسنا أمام حدث تاريخيّ بقدر ما هو رمز حضاريّ. فتاريخيّة حدث "الخروج" مشكوك فيها أصلا. على الأقلّ من منظور علم المصريّات ليس هناك شيء يدعّم هذا الحدث(٢٩). فالمرّة الوحيدة الّتي يرد فيها ذكر "بنو إسرائيل" في نصّ مصريّ قديم – وهي المرّة الوحيدة على الإطلاق – يتحدّث فيها النّص عن شعب يعيش في فلسطين، ليس عن مجموعة من المهاجرين والعمّال الّذين قدموا إلى مصر(٣٠). غير أنّ تاريخيّة الحدث ليست هي المعيار الحاسم هنا، وإنّما المهمّ هو معنى وقيمة هذا الحدث في الذّاكرة الإسرائيليّة. وهذه "القيمة" لا يمكن تجاهلها مطلقا. "فإخراج" شعب إسرائيل من مصر هو بمثابة حدث "التّأسيس" لهذا الشّعب على الإطلاق. وهذا الحدث لا يؤسّس فقط هويّة هذا الشّعب، بل يؤسّس في الوقت نفسه – وقبل كلّ شيء – لإله هذا الشّعب. ففي كلّ المواضع الّتي يرد فيها ذكر هذا الإله،

(٢٨) "الفريزيّون – Pharisaeir": اسم لحركة دينيّة كانت نشطة سياسيًا في اليهوديّة، تكوّنت على الأغلب في القرن الثّاني بعد الميلاد، كاتّجاه برجماتي متشدّد، كونها مجموعة من المتديّنين أصلا. وكانت هذه الحركة موجّهة ضدّ ما يعرف "بارستقراطيّة الهيكل"، الّتي كانت تمثّلها بعض طوائف اليهود المتديّنين. وتعرف هذه الطّائفة بتشدّدها في التّمسك بفروض الدّين وأحكام الشّريعة والتّقاليد. وكان أتباعها يقومون بتعليم الشّريعة، وكان "بولس الرّسول" واحدا منهم، قبل دخوله المسيحيّة. و"الفريزيّون" كانوا على النّقيض من "الصّدوقيّون – Sadduzaee"، وكانوا على خلاف دائم معهم. وسيرد الحديث عنهم في سياق هذا الفصل. (المترجم)

(٢٩) حول تاريخ البحث في هذه النّقطة، قارن: "هـ. إنجل – H. Engel" ١٩٧٩ ؛ حيث قام "إنجل – Engel" بجمع كلّ الأبحاث المتعلّقة بهذا الأمر.

(٣٠) المقصود هنا هو "الشّاهدة المانميّة" المعروفة الخاصّة بإسرائيل، والّتي ترجع إلى عهد "ميرين بتاح – Merenptah"، نهاية القرن الثّالث عشر قبل الميلاد. فالمرّة الأولى هذه الّتي يرد فيها ذكر إسرائيل في التّاريخ المصريّ هي في الوقت نفسه بمثابة خبر النّجاح في إبادة هذا الشّعب!

باعتباره "ربّ العهد" الّذى يطلب الطّاعة لنفسه (أى: باعتباره "صاحب العقد") فى كلّ هذه المواضع، نجد النّصّ يقول: "إنّه ربّك يا إسرائيل، الّذى أخرجك من أرض مصر". بتعبير آخر: فإنّ شعب إسرائيل تتحدّد ملامحه منذ البداية بعنصرىّ "الخروج والهجرة" وأيضا بعنصر "التّحديد" بينه وبين الشّعوب الأخرى.

٣ - حركة عبّاد الإله الواحد (يهوه)[٣١] باعتبارها مجتمعا للذّكرى شكّل ذاكرة شعب بنى إسرائيل

لو تساءلنا الآن من منظور نظريّتنا حول موضوع "الذّاكرة" والّتى نستند فيها إلى آراء "هالبفاكس" عن: أى مجموعة من مجموعات بنى إسرائيل استمدّت صورتها الذّاتيّة وهويّتها وأهدافها وآمالها من هذه الذّكرى السّابقة بالتّحديد ؟ وأىّ المواقف التّاريخيّة الّذى كان من شأنه أن يجعل هذه الذّكرى بالأخصّ مركزا لعمليّة استرجاع الماضى داخل هويّة بنى إسرائيل ؟ فلسوف تتبادر إلى ذهننا على الفور "يهوديّة الشّتات" - كحركة دينيّة جعلت من هذه الذّكرى أساسا لتكوين هويّتها، ومركزا لاسترجاع ماضيها. "فمصر"، كبيئة حضاريّة غريبة بالنّسبة لبنى إسرائيل ، أصبحت رمزا موجودا فى كلّ مكان. وفى كلّ مكان أيضا أصبحت طريق "التّحرّر" من العبوديّة والاضطّهاد مفتوحة إلى "أرض المعاد"، وهذا فى الالتزام بقوانين الشّريعة. لا يمكن تخيّل تاريخ أنسب وأكثر مغزى من هذا التّاريخ لإزكاء غريزة البقاء عند شعب متناثر فى كلّ أرجاء الأرض وفى مواجهة كلّ ألوان الاضطّهاد والقهر على مدى الآلاف من

(٣١) المقصود بالكلمة "ياهو" أو "يهوه - Jahwe" هو "الرّبّ" عند بنى إسرائيل، وتترجم الكلمة فى الأناجيل الشّرقيّة بهذا المعنى، كما تترجم كلمة "ألوهيم" بمعنى "اللّه". وكلمة "يهوه" غير معروف أصلها ومعناها. وترد فى العهد القديم بمعنى "الرّبّ الواحد"، وهى أصل مبدأ "الوحدانيّة" فى الدّيانة اليهوديّة. ففى "الكتاب الثّانى" لموسى "سفر الخروج" يدور الحديث حول أنّ "يهوه" نادى موسى فى أرض سيناء عند منطقة كان يسكنها أهل مديان والأدوميّين. فكلمة "يهوه" هى مفهوم لكلمة "الرّبّ" على الإطلاق. وهو المفهوم نفسه الّذى ساد كمبدأ "للوحدانيّة" فى ديانة بنى إسرائيل. و"يهوه" أو "الرّبّ" هو الّذى أخرج بنى إسرائيل من دار العبوديّة. (المترجم)

السّنين. بيد أنّ التّراث الخاص "بالخروج" - وحتّى في معناه كصورة مجازيّة مركزيّة للذّكرى تخدم أسطورة تأسيس شعب إسرائيل - أقدم بالطّبع من "موقف الشّتات" هذا. وقصّة "الخروج" أقدم أيضا من النّفى إلى بابل، والّذى يبدو أنّ شعب إسرائيل قد استطاع أن يجتاز تجربة النّفى هذه بفضل التّراث الّذى تكوّن حول هذه القصّة. على الجانب الآخر فإنّه من الصّعب تصوّر أنّ مملكة "آل داود" مثلا هى الّتى جعلت من تراث "الخروج" والموقف فى "سيناء" مركزا لتكوين الصّورة الذّاتيّة وهويّة شعب إسرائيل[٣٢].

وقد اهتدى البحث مؤخرًا إلى طريق جديدة لفهم جميع هذه الأحداث، ففى عام ١٩٧١م تقدّم عالم التّاريخ القديم، الباحث الأمريكى "مورتون سميث"، بفرضيّة مؤدّاها أنّه ليست الدّولة عند بنى إسرائيل هى الّتى كانت الحاملة لفكرة "الدّين" القائم على مبدأ الوحدانيّة، وإنّما كانت فى بداية الأمر مجموعة من "المنشقّين والخارجين"، كانت تعرف باسم "حركة عبّاد الإله الواحد" (ياهوه) هم أصحاب هذه الفكرة[٣٣]. إنّ الفترات المبكّرة من تاريخ بني إسرائيل؛ أى من البدايات وحتّى القرن السّابع قبل الميلاد، كانت فترات تتّصف "بتعدّد الآلهة"، وبالتّحديد "تعدّد الآلهة" بمفهوم "وجود إله للدّولة" بجانب

(٣٢) من المعروف أنّ الظّروف التّاريخيّة في ظلّ مملكة الأنبياء "داود وسليمان" كانت تسير فى اتّجاه مغاير تماما لفكرة "تحديد وتمييز" شعب إسرائيل عن الشّعوب الأخرى؛ حيث اختلط الشّعب فى تلك الفترة بشكل لم يسبق له مثيل بشعوب أخرى، وانتشر الزّواج بين بنى إسرائيل وبين الشّعوب المجاورة، وحتّى كانت هناك علاقة مصاهرة مع المصريّين. والنّبى "سليمان" هو أكبر مثال يضرب على هذا، فقد كانت له زوجة مصريّة، هى بنت فرعون مصر. ونجم عن هذا الاختلاط الشّديد مع الشّعوب الأخرى أن نشأ مجتمع، يمكن أن نطلق عليه "مجتمع متعدّد الحضارات"، بل ومتعدّد الآلهة، ذاب فيه العنصر "الإسرائيلىّ اليهودىّ" - أو كاد. وعبد الإسرائيليّون آلهة شعوب أخرى، ولم يعد "الإله الواحد" (يهوه) إله موسى الّذى تجلّى له فى صحراء سيناء وأنزل عليه "الألواح" هو الإله الأوحد، بل كان بجانبه آلهة أخرى، وانتشرت عبادة "البعل" الّتى سيأتى الحديث عنها. وانفتاح مملكة آل داود على الشّعوب الأخرى فى تلك الأزمان تؤيّده قصّة "سليمان" و"بلقيس" ملكة سبأ ؛ مما يدلّ على اتّساع وعظمة مملكة إسرائيل فى ذلك الوقت؛ لذلك صعب أن نتصوّر أنّ سياسة الدّولة فى تلك الفترة أو "المملكة" كانت تسير فى اتّجاه مبدأ "الوحدانيّة" أو مبدأ الإله "يهوه"، إله بنى إسرائيل، بل أكثر من هذا أنّ المملكة أو الدّولة فى ذلك الوقت كانت تسير فى اتّجاه "تعدّد الآلهة". وللمزيد من التّفصيل يمكن قراءة الأجزاء الخاصّة بذلك فى العهد القديم، بصفة خاصّة "صموئيل الثّانى". (المترجم)

(٣٣) قارن: "م. سميث - M. Smith" ١٩٧١ . تبنّى كلّ من "ب. لانج - B. Lang" ١٩٨١ و ١٩٨٣ و "ف. كريزيمان - F.Cruesemann" ١٩٨٧ و "م. فايبرت - M. Weipper" ١٩٩٠ وآخرون هذه الفرضيّة وطوّروها.

آلهة أخرى[٣٤]. فمبدأ "الوحدانيّة" أو مبدأ الإله الواحد – الإله الّذى كلّم موسى والمعروف باسم "يهوه"– كان قد نسى بمرّ السّنين، وحلّت محلّه الآلهة المتعدّدة[٣٥]. وكان "يهوه" هو إله الدّولة، شأنه فى هذا شأن الإله "آشور" فى الدّولة الآشوريّة، والإله "مردوك" فى الدّولة البابليّة، و"آمون رع" فى الدّولة المصريّة. ولكنّ "يهوه" لم يكن يُعبد على أنّه الإله الأوحد، بل كانت توجد بجانبه آلهة أخرى، وكان هو بمثابة رئيسهم. وفى الوقت نفسه كانت الحياة الثّقافيّة عند بنى إسرائيل فى تلك العصور تتّسم بالانفتاح اتّجاه جيرانهم الكنعانيّين، فكان الزّواج بين الإسرائيليّين وبين أهل "مديان" وأهل "مؤاب" وأهل "جبعون" وغيرهم من الشّعوب المجاورة من الأشياء المألوفة، بل حتّى الزّواج من المصريّين كان أيضا شائعا، وأقرب مثال على هذا هو زواج سليمان "النّبىّ الملك" من ابنة فرعون مصر. كما ازدهرت فى كلّ أرجاء البلاد "عبادة البعل"[٣٦]. فكان دين بنى إسرائيل ما هو إلاّ صورة "إقليميّة" من صور العبادات والتّصوّرات العامة الّتى كانت منتشرة فى حضارات الشّرق الأدنى فى تلك الأزمان.

وقد ظهرت البوادر الأولى لتغيّر من النّوع الدّينى فى اتّجاه "عبادة الإله الواحد" فى القرن التّاسع قبل الميلاد، فقد حدث إصلاح عقائدىّ جذرىّ فى عهد الملك "أسا"، ملك يهوذا (توفّى فى حوالى ٨٧٥ ق. م.) ، واستمرّ هذا الإصلاح فى عهد ابنه الملك

(٣٤) "Staats-Sumodeismus" أول من استخدم هذا المصطلح فيما يتعلّق بقضيّة الدّين عند بنى إسرائيل كان "إ. فوجلين – E.Voegelin" (١٩٥٦)، وقد استخدمه قبل ذلك فى إطار عبادة "إله المملكة" – كما كان سائدا فى الحضارات القديمة.

(٣٥) العهد القديم يتحدّث كثيرا عن هذه القضيّة، ويذكر كيف أنّ بنى إسرائيل قد ضلّوا ، وكيف أنّ "الرّبّ" قد عاقبهم كثيرا على هذا الضّلال وأوقع بهم غضبه وعذابه، حتّى تمّ إصلاح الشّريعة فى عهد "يوشيا" ملك يهوذا والعثور على كتاب الشّريعة. للمزيد طالع: أخبار الأيّام الثّانى ٣٤ وما بعده. (المترجم)

(٣٦) "البعل": اسم إله عبده سكّان أرض كنعان الأقدمون. وكلمة "بعل" معناها "سيّد" أو "صاحب الأرض". وكان هذا الإله يعتبر سيّد الطّبيعة وينسب إليه النّاس سلطة إخصاب الحقول والمواشى. كانت ترافق ممارسة "ديانة البعل" ما يسمّى بالبغاء المكرّس، وقد انتشرت عبادة البعل عند بنى إسرائيل وازدهرت ؛ مما يدلّ على أنّهم عبدوا آلهة أخرى غير "الرّبّ" (يهوه) حتّى جاء الملك "أسا" ملك "يهوذا"، ومنع هذه العبادة وطارد كهنة "البعل" وهدم معابدهم، وأكمل هذا المشوار من بعده ابنه الملك "يوشافاط" والنّبى "إيليا". وظلّت مطاردة عبادة البعل مستمرة حتّى وصلت إلى عهد الملك "يوشيا". ولكن بالرّغم من هذا لم ينج بنو إسرائيل من غضب "الرّبّ" عليهم، وكانت المحطّة الأخيرة على هذه الطّريق هى سبى شعب يهوذا إلى بابل. للمزيد راجع العهد القديم: الملوك الأوّل ١٥، ٩ وما بعدها. (المترجم)

"يوشافاط" والنّبىّ "إيليا"، وأخذ شكل مطاردة "كهنة البعل"[٣٧]. وكانت هذه هى بدايات "حركة عبادة الإله الواحد (يهوه)" ، غير أنّ هذه الحركة ظلّت لقرون عدّة تقاوم باستمرار عبادة "البعل" الّتى بقيت على قيد الحياة، بل وكانت تنشط مرّة ثانية من وقت لآخر، ولم تكن "عبادة البعل" وحدها، بل كانت تقاوم أيضا كلّ الممارسات الطّقوسيّة الّتى كانت تقام "للآلهة المتعدّدة". فكما قلنا: كان "تعدّد الآلهة" منتشرا فى البلاد، وعبادة البعل كانت مظهرا واحدا لها. على أنّ وجود وقوّة هذه الممارسات الطّقوسيّة قد وصلتنا أخبارهما من جانب واحد فقط، وهو جانب هذا الكفاح المرير الّذى خاضته "حركة عبّاد الإله الأوحد (يهوه)" ضدّ هذه العبادات؛ إذ إنّ التّراث الّذى يروى لنا هذه الأخبار قد تمّ جعله تراثا أحادىّ النّظرة، وبالتّحديد بعد انتصار هذا الحزب، كما تمّ سحب هذا التّراث على كلّ هذه الأحداث ؛ مما يجعلنا نقرأ هذه الأحداث من وجهة نظر المنتصر وحده. فحضارة إسرائيل القديمة ذات الأديان المختلطة وذات "الآلهة المتعدّدة" قد حُفظت لنا فى شكل "النّيجاتيف" الّذى ترك أعداؤها بصماتهم عليه (مثل ما هى الحال مع الدّيانات الوثنيّة الّتى نقرأها اليوم فى نقد آباء الكنيسة وحدهم – وإن كان هذا النّقد قد حفظها لنا بصورة أكثر دقّة مما هو أمامنا فى حالة بنى إسرائيل) ؛ فما تصوّره نصوص بنى إسرائيل على أنّه صراع دائم بين شعب إسرائيل الّذى حاد بوضوح عن طريق الحقّ ونسى ما عليه من واجبات، وبين المطالب الّتى تفرضها تعاليم دينه، لم يكن على أرض الواقع التّاريخىّ شيئا آخر سوى هذا الصّراع بين هاتين الفئتين: بين أقليّة "موحِّدة" تريد نشر عقيدة "الإله الواحد" وأغلبيّة تؤمن بتعدّد الآلهة واختلاط الأديان. يجب أن نؤكّد مرّة أخرى أنّ هذه الأغلبيّة كانت أيضا تؤمن بالإله "يهوه"، فليس هناك شكّ فى أنّ بيت الملك قد جعل من نفسه حاميا وحارسا لعبادة الإله "يهوه"، ولكنّ الفارق كان فى أنّ هذا الإله – وإن كان هو الأعلى مرتبة – لم يكن بالنّسبة لهم الإله الأوحد. وهذا هو ما ندّد به الأنبياء على أنّه ضربا من ضروب الهرطقة.

(٣٧) هم كلّهم من ملوك المملكة الجنوبيّة، مملكة "يهوذا"، يقال إنّ الملك "آسا" توفّى فى سنة ٨٧٣ ق.م ، وحكم ابنه من سنة ٨٧٣ إلى سنة ٨٤٩ ق.م . انظر الهامش السّابق . (المترجم)

وسوف نحاول في القسم الثّاني من هذا الفصل استعراض هذا الصّراع نفسه مرّة أخرى، ولكن من المنظور الدّاخليّ، والّذى يمكن أن نقرأه جيّدا فى "سفر التّثنية"، وهو "السّفر" الّذى يُعتبر الكتاب الرّئيسيّ لحزب "عبّاد الإله الواحد"، فتعاليمهم تستند إليه. وإذا نظرنا إلى هذا الصّراع الدّائر من المنظور الدّاخليّ؛ فسوف نرى أنّ الجبهات كانت مختلفة تماما، فليس الحزب أو "الجبهة" هى الّتى تشكّل "القانون"، أو "الوضعيّة النّصيّة" هنا، وإنّما العكس: "القانون" هو الّذى يصنع الحزب. "فالقانون" هو الّذى كان فى البداية، وهو الّذى تسبّب فى هذه الصّراعات والانشقاقات بما يدعو إليه من مبدأ "الوحدانيّة". فى البداية كان الوحى فى طور سيناء وإبرام "العهد" على نهر الأردن، وكلّ الكوارث والمصائب الّتى حلّت ببنى إسرائيل فيما بعد كان سببها نسيان هذه الالتزامات، وهذه الوعود الأوّليّة الّتى قطعها الله على نفسه معهم. وهذه الرّؤية الدّاخليّة لها أيضا مبرّرها التّاريخيّ. فجميع الصّراعات الانفصاليّة الّتى وقعت بعد حادثة السّبى بين الطّائفة العائدة من السّبى والطّائفة الّتى بقيت فى "الوطن"، بين أهل يهوذا وأهل السّامرة[٣٨]، بين "جماعة المنفى" فى بابل و"جماعة المنفى" فى مصر، ثمّ بين الاتّجاهات الهيلينيّة والاتّجاهات الأرثوذكسيّة داخل الدّيانة اليهوديّة، كلّ هذه الصّراعات والانشقاقات كانت تقوم على أساس من "القانون النّصىّ" ومتطلّباته التّقعيديّة المعياريّة.

٤ – الدّين كنوع من المقاومة. نشأة الدّين كنوع من المعارضة للحضارة الخاصّة

من هذا الصّراع الدّائر بين طوائف شعب إسرائيل المختلفة، والّذى استغرق قرونا عدّة نشأ شىء جديد على مستوى العالم كلّه آنذاك، هذا الشّىء هو: نشأة "الدّين" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، "الدّين" كمجال متخصّص ومتميّز للقيم والمعانى والسّلوك، محدّدا اصطلاحيًا تحديدا واضحا فى مقابل المجالات الأخرى للحضارة

(٣٨) أهل "يهوذا" هم الفرع الأكثر تشدّدا والأكثر قربا لتعاليم "الوحى فى سيناء" من طوائف بنى إسرائيل. ثمّ حدث انشقاق فى بنى إسرائيل، على النّحو السّابق ذكره. والسّامريّون هم شعب خليط من اليهود والآشوريّين الّذين استولوا على السّامرة فى القرن الثّامن قبل الميلاد. أخذوا من اليهود كتبهم الخمسة الأولى فقط، وبنوا لهم هيكلا على جبل السّامرة، وكانوا فى عداوة شديدة مع اليهود الّذين اعتبروهم كفّارا. راجع : يوحنّا ٨ : ٤٨ . (المترجم)

والسّياسة. وتحديد الدّين بهذه الطّريقة يمكن فى الواقع فهمه، إذا أعدنا ترجمته من المجال الاصطلاحىّ إلى مجال الواقع الاجتماعىّ، وإذا فهمنا هذا التّحديد على أنّه يعنى فروقا واختلافات بين المجموعات. وهذا يعنى: إذا فهمناه بمعنى التّحديد الذّاتىّ لمجموعة منشقّة أو انفصال هذه المجموعة عن كلّ المجتمع. والنّقطة المهمّة بالنّسبة لنا فى هذا الشّأن هى أنّ "الدّين" - بهذا المعنى - يقوم عندئذ بكشف و"تعرية" الحضارة الّتى يحملها هذا المجتمع على أنّها "شىء غريب". فالدّين عند بنى إسرائيل أسّس للمقولة الّتى تنادى بأنّه: لا ينتمى "لفيروس إسرائيل" إلاّ من يعتنق مبادئ "التّوحيد" الخاصّة بهذه المجموعة التّوحيديّة المنشقّة عن المجتمع الإسرائيليتىّ فى ذلك الحين. وبهذه الطّريقة نشأ الدّين عند بنى إسرائيل فى سياق الحضارة، ولكن أيضا بوضع الحدود بينه وبينها فى الوقت نفسه، ولم ينشأ الدّين هنا فى سياق حضارة "غريبة"، بل فى سياق الحضارة "الخاصّة" بهذا المجتمع الّذى نشأت فيه هذه المجموعة، ولكن الدّين "يفضح" تلك الحضارة و"يُشنّع" بها على أنّها حضارة "مرتدّة"، متغرّبة عن أصلها، وعلى أنّها قد اعتراها داء النّسيان. فنشأ هنا حدّ فاصل بين الّدين من جانب، وحضارة المجتمع من جانب آخر.

هذا الحدّ الّذى أقيم هنا بين الحضارة الدّامجة الشّاملة من جانب، وبين الدّين الطّارد بطبعه والقائم على فكرة الطّهارة من جانب آخر، يجد الآن تعبيرا رمزيّا له فى مصطلح "السّتار الحديدىّ" الّذى يؤسّسه الدّين، وهو "ستار" أو "سياج" يُضرب أوّلا: حول هويّة، وثانيا: حول تراث تلك المجموعة الّتى كانت تنظر إلى نفسها على أنّها هى "إسرائيل الحقيقيّة". وهذه العمليّة (ضرب السّياج أو السّتار حول الهويّة والتّراث الخاصّين فى مقابل "غول" الحضارة) لها ما يُشبهها من جوانب متعدّدة فى حضارة مصر القديمة وفى بلاد الرّافدين أيضا - بل هى عمليّة عالميّة ترد فى كلّ الحضارات : ففى كلّ هذه الحضارات قادت المواجهة غير المتكافئة بين الحضارة الأكثر تفوّقا، أو الّتى يتمّ استشعارها على أنّها تُمثّل خطرا على الحضارة الخاصّة إلى "ضرب سياج" حول تراث الحضارة المهدّدة، وبالتّالى حول هويّتها. غير أنّه لم يحدث - لا فى بلاد الرّافدين، ولا فى مصر القديمة - أن وصل الأمر إلى نشأة انشقاقات داخليّة. فضلا عن أنّ ما تمّ بلورته فى هذه البلاد وصنّف على أنّه "الشّىء الخاص" بهذه الحضارة فى

مقابل الحضارة "الغريبة"، "الشّيء الحضاريّ المِلْكيّ"، كان يضمّ في داخله دائما الحضارة والدّين كوحدة واحدة غير قابلة للتّجزيء. لكنّ الصّورة عند بني إسرائيل كانت مختلفة تماما، فقد حدث هنا – وهذا هو الشّيء الفريد من نوعه الّذي يحدث لأوّل مرّة في التّاريخ – نوع من "التّحديد" و"التّحويط"، ليس في مواجهة حضارة غريبة، بل في مواجهة الحضارة "الخاصّة". وقد أدّى هذا بالتّالي إلى حدوث انشطار بين الدّين والحضارة والسّيادة السّياسيّة عند بني إسرائيل(٣٩). وهذا الانشطار كان مهما وحاسما في الحياة الدّينيّة لبني إسرائيل. فهو الّذي تحوّل إلى "رمز" في "الشّخص الذّاكراتيّ"، في الذّكرى المجازيّة، لحدث "الخروج" من أرض مصر. فمعنى "الخروج" من أرض مصر تحوّل إلى معنى مجازيّ، وأصبح يعني "الخروج" من كلّ نوع من البيئات الدّنيويّة المحيطة ببني إسرائيل، البيئات غير الطّاهرة، الظّالمة، الدّامجة الّتي تبتلع كلّ المظاهر الدّينيّة في داخلها، والّتي تنسى دائما ربّها. "فالخروج" من أرض مصر تحوّل بالتّالي إلى "خروج" من العالم كلّه. وبهذا رُسمت الحدود بين "الدّنيويّ" من جانب و"الدّينيّ" من جانب آخر. وأصبحت هذه الحدود هي العناصر المكوّنة لهذا النّمط الجديد للدّين.

في العالم الّذي لا يعرف الفرق بين "الدّين" و"الحضارة" تكون الحياة الحضاريّة فيه مشبّعة في كلّ مناحيها بالدّين بصورة يصعب علينا تصوّرها، لدرجة أنّ كلّ عمل في الحياة وكلّ نوع من أنواع الاتّصال يكون عمليّا مرتبطا – إمّا: ضمنيّا أو صراحة – بالاعتراف بالآلهة الّتي تحكم هذا المجال الّذي يتصرّف الإنسان فيه. أمّا المجموعة الّتي

(٣٩) يمكننا التّحدّث عن حالة مشابهة في مصر القديمة، ولكن مع الفرق: فالسّؤال المطروح هنا هو: هل من الممكن أن نعتبر الإصلاح الدّينيّ" الّذي حدث في عهد "إخناتون"، والّذي كان قائما أيضا على مبدأ الوحدانيّة"، إصلاحا كان هو الآخر موجّها ضدّ الحضارة "الخاصّة"، الحضارة المصريّة ؟ وهل يمكن بالتّالي أن نقول إنّ هذا "الإصلاح" قد أدّى في الحضارة المصريّة القديمة إلى وجود تراكيب مشابهة لما نحن بصدده هنا ؟ ربّما كان فعلا من الممكن أن تنشأ في مصر أيضا هويّة مشابهة ذات طابع دينيّ بحت – كما هي الحال هنا عند بني إسرائيل – في إطار الحضارة "الخاصّة" وضدّها في الوقت نفسه، لو كان هذا الإصلاح الّذي قاده "إخناتون" قد وجد أشياعا له خارج البيت الحاكم الّذي قام به، ولو أنّه قد تواصل بالتّالي في حركة منشقّة مشابهة لما حدث عند بني إسرائيل، كأن تكون هذه الحركة مثلا "حركة عبّاد الإله آتون الواحد"، على غرار "حركة عبّاد الإله يهوه الواحد" عند بني إسرائيل. لكنّ شيئا من كلّ هذا لم يحدث في مصر.

تصرّ على عبادة إله واحد، فإنّها تستثنى نفسها من جماعة الاتّصال، وتكوّن نفسها كشعب مستقلّ، يكون الانتماء إليه ليس عن طريق الهجرة إلى هذا الشّعب، أو عن طريق الزّواج منه، أو عن طريق أيّة أشكال أخرى من الأشكال المألوفة لاكتساب الانتماء، وإنّما الطّريق الوحيدة لهذا الانتماء هى "الهداية والتّوبة" (التّحوّل إلى هذا الدّين)[٤٠]. فترنيمة "شيمع يا إسرائيل" أى: "اسمعوا يا بنى إسرائيل: الرّبّ إلهنا ربّ واحد"[٤١] أصبحت بمثابة الاعتراف والولاء لهويّة، يجب أن يكون اليهوديّ مستعداً للموت من أجلها[٤٢]. التّحوّل عن الدّين والاعتقاد والشّهادة، كلّها تعتبر مظاهر مصاحبة لهذا "السّتار الحديدىّ" الّذى يعزل به هذا الشّعب الجديد نفسه عن البيئة المحيطة به، ويعزل معه هذا النّمط الجديد من الدّين الّذى يبدأ هنا بلورة نفسه كصورة جديدة تماما من تثبيت المعنى وتثبيت الهويّة.

هذا "السّتار" ما كان له أن يكون عاليا بهذا الشّكل، وهذا "الحدّ" ما كان يمكن أن يكون مرسوما بهذا الوضوح، لو لم يكن يسرى داخل الحضارة الواحدة "الخاصّة"؛ لأنّ أسلوب الحياة الّذى يتمّ التّحديد حوله الآن - من خلال هذا "السّتار" - عليه أن يثبت نفسه أمام "الرّوتين" البديهىّ للحياة اليوميّة؛ ولهذا يقام هذا الأسلوب على أساس قاعدة من تشريع دينىّ واضح ومفصّل، لا يحمل فى ذاته أيّة صفة من صفات البديهيّة. إنّ من يعيش حياته طبقا لهذه القوانين والتّشريعات، لا ينسى لحظة واحدة من هو،

(٤٠) أعيد هنا فى هذه الجمل ما قاله "مورتون سميث - Morton Smith" ١٩٧١ ، ص٣٠ : حيث يذكر: "إنّ أيّة مجموعة تصرّ على عبادة إله واحد تجعل نفسها بهذا مجموعة عجيبة (...) ؛ وبالتّالى يكون الانتماء لهذه المجموعة مسألة تغيير فى الدّين وتحوّل إلى دين هذه المجموعة، وليس مسألة انتماء".

(٤١) "شيمع ياسرائيل، أدوناى إلوهينو أدوناى إخاد - اسمعوا يا بنى إسرائيل: الرّبّ إلهنا ربّ واحد". انظر سفر "التّثنية" ٦:٤ . (المترجم)

(٤٢) فى الأناجيل اليهوديّة وكتب الصّلوات يكتب الحرف الأخير من الكلمة الأولى (حرف العين من كلمة "شيمع" أى: اسمعوا) والحرف الأخير من الكلمة الأخيرة (حرف الدّال من كلمة "إخاد" أى: واحد) فى الطّباعة بحروف كبيرة. وهذان الحرفان "الكبيران"، حرف "العين" وحرف "الدّال" يكوّنان كلمة "عد"، بمعنى "شاهد"، وكلمة "شاهد" هى - بالتّالى - سفى اللّغة العبريّة قريبة من كلمة "شهيد"، وهذا توصيف لحقيقة يثبتها الإنسان اليهودىّ عن طريق موته من أجلها. للمزيد قارن: الفصل الّذى يحمل عنوان: "الموت من أجل المفاهيم الوطنيّة"، فى: "هـ. ج. كيبّنبرج - H. G. Kippenberg"، ١٩٨٦ .

وإلى أين ينتمي. فأسلوب الحياة هذا صعب لدرجة لا يمكن معها تحقيقه والتّمكّن منه إلاّ في شكل التّعلّم المستمرّ والاستحضار الدّائم له. فنحن هنا في حقيقة الأمر أمام نوع من "فن احترافي" لا يجيده إلاّ المتخصّصون وحدهم، المتخصّصون الّذين لا يهتمّون بشيء آخر إلاّ بهذا الفنّ[٤٣]. نحن هنا أمام "كتالوج" كامل من المحرّمات وتعاليم الطّهارة "الكهنوتيّة" ذات التّعقيد الشّديد. هذه التّعاليم والمقدّسات تحوّلت وأصبحت تُمثّل نواة ولبّ تشريع عامّ. ورافق تحوّل هذه التّعاليم إلى تشريع عامّ تحوّل من نوع آخر – تحوّل يتمثّل في هذا المبدأ الّذي سبق أن لاحظناه في كلّ الحضارات، واستطعنا أن نرصده في مصر بشكل أوضح: وهو مبدأ "التّحويط" على رجال الدّين و"عزلهم" عن عامّة الشّعب، غير أنّ هذا "التّحويط" وهذا "العزل" اتّسعا عند بني إسرائيل وتمّ نقلهما برمّتهما على الشّعب كلّه. وتحوّل "الشّعب" عند بني إسرائيل ليصبح شعبا "مقدّسا"، محاطا بسياج، وهذا: "لأنّكم" – كما يقول سفر "التّثنية" – "شعب مقدّس للربّ إلهكم الّذي اختاركم له من بين جميع الشّعوب الّتي على وجه الأرض"[٤٤].

وبسبب السّبي إلى بابل انتُزعت هذه المجموعة الآن من سياقها الحضاريّ، والّتي كانت تعيش معه لقرون عدّة في صراع مرير. وجمّعت هذه المجموعة "المنفيّة" صفوفها من جديد وكوّنت في بابل "جماعة المنفى" (جولاه)، وهذا في سياق حضاري غريب بالفعل هذه المرّة، في عزلة تامّة عن الملكة في الوطن وعن طقوس الأضحيّة ؛ وبالتّالي بعيدا عن كلّ منافسة في مجال التّفسير الدّينيّ. وفي هذه المجموعة بالتّحديد استطاعت أفكار "حركة عبّاد الإله الواحد (يهوه)" أن تنتشر بصورة أوسع، وبصفة خاصّة عندما أثبتت الأحداث صحّة نبوءاتهم باللّعنة والغضب، الّتي تنبّأت بها هذه المجموعة لبني

(٤٣) نذكّر هنا بما سبق أن ساقه المؤلّف في الفصل الأوّل من هذا الكتاب من آراء حول موضوع "الذّاكرة الحضاريّة" وحامليها، ومن أنّ الذّاكرة الحضاريّة تحتاج دائما إلى "متخصّصين" و"حملة" يناط بهم حفاظ وتوارث هذه الذّاكرة. وهذا هو ما يعنيه المؤلّف هنا بكلمة "فنّ" و"متخصّصين". ولكن يبدو أنّ "الذّاكرة الحضاريّة" عند بني إسرائيل لم تقتصر على "متخصّصين" معيّنين فيها، وإنّما أصبح كلّ "الشّعب" هو "المتخصّص" و"الحامل" لهذه الذّاكرة. (المترجم)

(٤٤) سفر "التّثنية" ١٤ : ٢ . انظر أيضا السّفر نفسه ١٤ : ٢١، وكذلك أيضا "قانون الطّهارة" في سفر "اللاويّين" ١٩ وما بعدها، وسفر "الخروج" ١٩: ٦ . طالع أيضا: "ف. ل. هوسفيلد – F. L. Hossfeld"، في: "شراينر" ١٩٨٧، ص ١٢٣ – ١٢٤ .

إسرائيل بأنّها سوف تحلّ بهم عقابا لهم. "فالجدار" أو "السّتار" الّذى ضربته هذه المجموعة حول تراثها وحول هويّتها أظهر نفسه لأوّل مرّة على أنّه جدار أو سدّ للحماية؛ وهكذا استطاعت هذه المجموعة الوحيدة من بين المجموعات اليهوديّة العديدة الأخرى الّتى تعرّضت للنّفى والاعتقال من قبل الآشوريّين والبابليّين أن تحتفظ بهويّتها لما يزيد عن خمسين سنة؛ حيث استطاعت هذه المجموعة أن تعود إلى فلسطين بعد تغيّر ميزان القوى فى سنة ٥٢٧ ق.م.

٥ – إحياء التّراث عند شعوب الإمبراطوريّة الفارسيّة باعتباره سياسة ثقافيّة اتبعها الفرس

لقد ثبّتت الإمبراطوريّة الفارسيّة أقدامها فى "ولاياتها"، وهذا بأن جعلت من نفسها راعيا وحاميا خاصّا للتّراث المحلّى الخاصّ بكلّ ولاية[٤٥]. ففى مصر تمّ فى عهد الاحتلال الفارسىّ تشكيل لجنة كانت مهمّتها "جمع وحصر كلّ القوانين القضائيّة، الّتى كانت سائدة فى مصر من العصور الأولى وحتّى العام الرّابع والأربعين من حياة الملك أحمس"[٤٦]. فقد تمّ تكليف شخص يدعى "أودياهورريسنا" بإصلاح وترميم "بيوت الحياة" المصريّة، وهى دور النّسّاخ الملحقة بالمعابد. وكانت "بيوت الحياة" المصريّة تعتبر أهمّ المؤسّسات على الإطلاق الّتى كانت تحمل "التّراث" (أ. ب. للويد ١٩٨٢ أ) ، ويعدّ المعبد الّذى بناه ملك الفرس "داريوس الأوّل" فى منطقة "الخارجة" بمصر أوّل مثال على

(٤٥) هذا الأسلوب اعتبره "هانز ج. كيبّنبرج – Hans G. Kippenberg" مبدأ عامّا للسّياسة الاستعماريّة. فقد كتب يقول: "عندما يريد المحتلّون أن يجعلوا من البلدان الّتى احتلّوها إمبراطوريّة، فعليهم أن يجعلوا من أنفسهم حماة أو حتّى مكتشفين لتراث الشّعوب والقبائل الّتى أخضعوها لسيادتهم". فى: "كيبّنبرج – Kippenberg" ١٩٨٦، ١٥ ، مع التّنويه إلى "ى. هـ. جريفيماير – J. H. Grevemeyer" (ناشر) المجتمعات التّقليديّة والاستعمار الأوروبّى، فرانكفورت ١٩٨١ ، ص ١٦ – ٤٦ ، وانظر أيضا: "ج. ليكليرك – G. Leclerc": الأنثربولوجيا والاستعمار، ميونيخ ١٩٧٢ . قارن أيضا: "ب. فراى/ك. كوخ – K. Koch – P. Frei" ١٩٨٤ .

(٤٦) انظر: "ف. شبيجلبرج – F. Spiegelberg" ١٩١٤ ، ٣٠ – ٣٢ ؛ وانظر أيضا: "إ. ماير – E. Meyer" ١٩١٥، ص ٣٠٤ وما بعدها.

هذا النّمط الجديد من المعابد، والّتي كانت الزّخرفة فيها لا تقتصر على تصوير "حدث العبادة" فحسب، بل كانت تدوّن في الوقت نفسه ٤١٩٠ للمجالات المعرفيّة المهمة . وقد انتهينا في شرحنا لهذا النّمط الجديد من المعابد في مصر إلى أنّه (المعبد بما يحتويه من زخارف) يعتبر تعبيرا رمزيّا يدلّ على التّثبيت للهويّة المصريّة والتّراث المصريّ وإحاطتهما بسياج (ممثّل في جدران المعبد) يفصلهما عن العالم الخارجيّ. فالسّيطرة الفارسيّة على مصر كانت تعني إحياء التّراث المصريّ وتدوينه؛ ولذلك فهناك أسباب مقنعة تجعلنا نعتقد أنّ "كتاب الموتى"؛ على سبيل المثال قد أخذ منذ بداية هذا العصر فقط صورته الملزمة الّتي أصبحت "قانونا حضاريّا" خاصّا بالحضارة المصريّة، وأخذ شكله النّهائيّ المرتّب حسب الحجم، وحسب ترتيب الفصول الّتي ورد بها إلينا. فقبل هذا كان "كتاب الموتى" يُنظر إليه على أنّه نوع من "الكشف" أو النّبع، الّذي يستقي منه كلّ كاتب أو مؤلّف بعض الأقاويل والأمثال الفرديّة بصورة أو بأخرى. ولم يكن الكتاب قد أخذ بعد شكله النّهائي وترتيبه الّذي جعله من المعالم الحضاريّة المصريّة. وفقط منذ العصور المتأخّرة من الحضارة المصريّة بدأ "كتاب الموتى" يأخذ وضعيّته النّصّيّة النّهائيّة، والّتي عرفت فيما بعد باسم "النّسخة الوتريّة"، وكان النّصّ مدوّنا في بداية الأمر في نسخ ترجع إلى عصر الاحتلال الفارسيّ. وقد "ثبّت" "كتاب الموتى" بوضعيّته النّصّية الأخيرة "تيار التّراث" الّذي تكوّن حوله، وخلق بهذا ما يمكن أن نطلق عليه "قانونا حضاريّا مصريّا".

وفي الوقت نفسه تقريبا نشأ في فلسطين "القانون الحضاريّ العبرانيّ" (الوضعيّة النّصّيّة للعهد القديم) ، ولم ينشأ هذا "القانون" في ظلّ سماح السّلطات الحاكمة له (الفرس) فحسب، بل نشأ بتكليف وبأمر منهم، فكتاب "الشّريعة" الخاص باليهود (وهو "سفر التّثنية") الّذي أحضره الكاهن "عزرا"[٤٧] معه من السّبي من بابل "على أسنّة رماح الفرس" – كما تعوّد الفيلسوف وعالم الدّين "ياكوب تاوبيز" أن يقول – تمّ تطويره

(٤٧) "عزرا": أحد علماء بني إسرائيل والعارفين بشريعة موسى (سفر التّثنية) ، ومن الّذين سبوا إلى بابل وعادوا إلى أرض إسرائيل بعد السّبي. كان رئيسا للكهنة في القدس أيّام "أرتحشستا" ملك الفرس. وكان يعرف "بعزرا" العالم. للمزيد طالع كتاب "عزرا" في العهد القديم. (المترجم)

وتوسعته حتّى أصبح "قانونا حضاريًا"[٤٨]. إنّ الشّرط الأساسيّ لتكوين "القانون الحضاريّ" - بالمعنى الّذى نقصده هنا - هو نهاية النّبوّة[٤٩]. فلكى ينشأ "قانون حضاريّ" من أىّ نوع، يجب أوّلا - حسبما يقول التّعبير الإسلامىّ - "قفل باب الاجتهاد"[٥٠]، وهو الباب الّذى تتدفّق منه باستمرار المعانى الجديدة الملزمة، وعند "قفل باب الاجتهاد" تتجمّد المعاني وتتثبّت وتتوقّف حالة التّدفّق والسيولة الّتى تصحب المعاني الجديدة. وهذه هى الأرضيّة المناسبة لنشأة "القانون الحضاريّ". ففى مقاطعة "يهودا" الّتى كانت جزءا من ولاية "بابل" الفارسيّة لم يكن يعد هناك مكان "للنّبوّة"[٥١]؛ حيث تفرّغت هذه المقاطعة من المضامين السّياسيّة. والسّياسة هى الّتى تولّد الاحتكاك مع "الدّين". فباحتلال الفرس لهذه البلاد انتقل الثّقل السّياسيّ إلى أماكن أخرى؛ إذ من المعروف أنّ الأنبياء - كما كانت الحال مع أنبياء العهد القديم - يتكلّمون للملك أو للشّعب باسم "الإله الواحد - يهوه"، الإله الّذى ظهر لموسى فى طور سيناء، لكن الآن السّلطة السّياسيّة ممثّلة فى الوالي أصبحت بعيدة عن "يهوذا"، وأبعد منها الملك، الّذى يجلس فى بلاد فارس؛ لذا انتهى دور الأنبياء وحلّ محلّهم علماء التّأويل والتّفسير، الّذين قاموا بتدوين التّراث وتفسيره ووضعه فى موضع "القانون الحضاريّ".

إنّ تفريغ المناخ الفكريّ من مضمونه السّياسيّ الّذى جرى فيه هذا العمل مشهود عليه الآن فيما يعرف "بكتابة الكهنة" كجزئيّة مكوّنة لتّراث بنى إسرائيل. فالتّصوّرات الّتى كانت ترد عن "مملكة بنى إسرائيل الشّرعيّة" والتّوقّعات الخاصّة "بتخليص شعب

(٤٨) كان اللّقب الفارسيّ الّذى يحمله "عزرا" يعنى: "كاتب شريعة ربّ السّماوات". يعتقد "هـ. هـ. شيدر - H. H. Schaeder" ١٩٣٠ أنّ "عزرا" كان وزيرا فارسيًا ومفوّضا خاصًا من قبل الإمبراطوريّة الفارسيّة للشئون اليهوديّة.

(٤٩) انظر: "ى. بليكينسوب - J. Blenkinsopp" ١٩٧٧، وأيضا: "ب. لانج - B. Lang" ١٩٨٦، قارن أيضا: "س. ز. لايمان - S. Z. Leiman ١٩٧٦".

(٥٠) المقصود بالتّعبير الإسلاميّ ليس هو "قفل باب النّبوّة"، بل قفل باب البحث المستقلّ ووجود الأحكام الّذى يستند إلى الاجتهاد الخاصّ. قارن: "ت. ناجل - T. Nagel" ١٩٨٨، ٩ وما بعدها.

(٥١) المقصود "بالأنبياء" هو: أنبياء العهد القديم من أوّل "إشعيا" إلى "ملاخى"، وهو القسم الرّابع من العهد القديم. للمزيد حول هذا الموضوع قارن: العهد القديم "إشعيا" وما بعده. (المترجم)

إسرائيل"، والّتي كانت تلعب دورا رئيسيّا في تراث "الأنبياء" في العهد القديم، وفي تراث "سفر التّثنية" بشكل أخص - كلّ هذه الأشياء والتّصوّرات لم يعد لها تقريبا وجود هنا[٥٢]، وأصبح الدّين القائم على مبدأ "التّوحيد" والّذي أسّست له حركة "عبّاد الإله الواحد (يهوه)" كحضارة مضادّة لما كان موجودا عند بني إسرائيل من تعدّد في الآلهة في مرحلة ما قبل السّبي (مملكة آل داود) ، هذا الدّين تحوّل الآن من "حضارة مضادّة" - بمفهوم آنذاك - إلى "حضارة داخليّة" تعيش داخل المحيط الكبير للمملكة الفارسيّة، مثلها في هذا مثل بقيّة الحضارات الدّينيّة المنتشرة في ربوع هذه المملكة الضّخمة، وكانت وظيفة هذه "الحضارة الدّينيّة الدّاخليّة" لبني إسرائيل هي الاهتمام بطهارة الحياة ونقاوة الشّريعة والتّفسير[٥٣] ومساعدة السّلطة العليا - سلطة الاحتلال الفارسيّة - في الحفاظ على سير الأعمال الدّنيويّة وانتظامها.

إنّ عمليّة تفريغ الحياة العامّة من المضامين السّياسيّة قد بدأت في العصر الفارسيّ في الانتشار في كلّ أرجاء الإمبراطوريّة : ففي مصر وبلاد بابل نلاحظ في ذلك الوقت أنّه كان هناك اتّجاه نحو "جعل الحضارة دينيّة كهنوتيّة"، وتفريغها بالتّالي من مضامينها السّياسيّة، فبدلا من "الموظّف الكاتب" انتقلت الحضارة الآن إلى "الكاهن الكاتب"؛ باعتبار أنّ "الكاهن" أصبح الآن هو الشّخص الممثّل لهذه الحضارة والحامل لها، وفي إسرائيل انتقلت الحضارة من "النّبيّ" إلى "عالم الكتاب". غير أنّ إسرائيل تمثّل في هذا الاتّجاه استثناء فريدا؛ وهو أنّ الدّين هنا قد بقي - وهذا بالرّغم من التّحوّلات والتّغيّرات في أدوار حاملي الحضارة الدّينيّة - يمثّل البديل الحقيقيّ للهويّة الجماعيّة والأساس الوحيد الّذي تقوم عليه هذه الهويّة : بمعنى أنّ الدّين هنا قد "تثبّت"

(٥٢) أستند في هذا الرّأي إلى الأحاديث الّتي أجريتها مع المتخصّص في "العهد القديم" السّيّد الأستاذ "ج. كر. ماخولتس - G. Chr. Macholz"، والّذي أدين له بكثير من الإرشادات الجمّة حول هذا الموضوع.

(٥٣) من المعروف أنّ مبدأ "الطّهارة" بالمعنى الجسدي والمعنوي يلعب دورا رئيسيّا في الدّيانة اليهوديّة. فالإنسان لابدّ أن يكون في حالة "طهارة" دائمة ليتّصل بالرّبّ. ويصبح الإنسان نجسا عندما يأكل بعض الأطعمة أو يلمس بعض الأشياء أو يصاب ببعض الأمراض. أمّا من النّاحية الأدبيّة فيصبح الإنسان نجسا عندما يتجاوز الوصايا ومتطلّبات الرّبّ. وكان الكهنة يطهّرون الأشخاص والأمكنة والأواني، فيمارسون طقوس التّطهير المحدّدة لهذا الغرض. (المترجم)

فى شكل هويّة جماعيّة لشعب إسرائيل، وتمّ تخصيصه و"تكييفه" حتّى أصبح يقدّم البديل الحقيقىّ للهويّة الجماعيّة للشّعب. هنا فى إسرائيل وحدها نشأ شعب صاغ الحدود الّتى تفصله عن الخارج، وصاغ الارتباط الّذى يجمع أواصره فى الدّاخل بعيدا كلّ البعد عن أيّة روابط سياسيّة أو روابط "بأرض معيّنة"، وكان معياره الوحيد فى هذا هو ارتباطه "بكتاب الشّريعة والأنبياء"(٥٤).

ولكن حدث بعد فترة من الزّمن أن دخلت السّياسة فى مضامين هذه الهويّة الدينيّة لشعب إسرائيل. وعلى أثر هذا "تسيّس" هذا "المفهوم و"تسيّس" معه "التّعريف الذّاتىّ" لهذا الشّعب فى العصور المتأخّرة – بصفة خاصّة – وحدث هذا بالتّحديد عندما حاولت السّلطة الحاكمة فى ذلك الوقت (اليونان والرّمان) التّدخّل لتغيير أسلوب حياة "شعب الله المقدّس" (شعب إسرائيل) بالقوّة ؛ فهذا التّدخّل السّياسىّ من قبل السّلطات الحاكمة فى حياة الشّعب أدّى إلى "تسييس" الهويّة الدّينيّة الخاصّة به، وكانت أول وأكبر حالة مروّعة من هذا النّوع هى محاولات نشر فكر وأساليب الحضارة "الهيلينيّة" بالقوّة عند بنى إسرائيل، وفرض هذا النّمط الفكرىّ والحضارىّ عليهم، وكان هذا فى عهد الملك "أنطيوخوس الرّابع إيفانيس"(٥٥)؛ حيث قام ببناء مدرسة هيلينيّة فى مدينة القدس وأنشأ العديد من المؤسّسات الهيلينيّة فى البلاد، وقد أدّت هذه الإجراءات

(٥٤) المقصود "بالحدود الّتى تفصل هذا الشّعب عن الخارج" هو: ليس الفصل هنا بمعنى الفصل عن طريق الحدود الأرضيّة، وإنّما بمعنى "الرّمزيّة الحضاريّة"، وهى "الحدود الحضاريّة الرّمزيّة الفاصلة بين الشّعوب"، وهى "رمزيّة" أسلوب الحياة وطريقة التّصرّف. وتمّ هذا عند بنى إسرائيل عن طريق شرائع وقوانين معيّنة تقف حجر عثرة فى الاتّصال مع الشّعوب الّذين لا ينتمون إلى هذا الشّعب، وهذا مثل: راحة يوم السّبت، منع الزّواج من غير اليهود، تحريم الحيوانات والنّباتات الّتى تعيش من الطعام نفسه وهكذا. و"التّرابط فى الدّاخل" يكون من خلال التّركيز على هويّة الانتماء والتّبعيّة للشّعب، كما يظهر هذا فى العديد من الأوصاف الجديدة الّتى أطلقها هذا الشّعب على نفسه، مثل "جماعة المنفى – بنى هاجولاه"، و"الباقون" و"رجال العهد"، "والاجتماع" (كحال) و"الجماعة"، والبيعة إلى آخره... قارن: "إ. ب. ساندرز – E. P. Sanders" ١٩٨١ ، وأيضا: "ى. شراينر – J. Schreiner" ١٩٨٧ .

(٥٥) "أنطيوخوس الرّابع إيفانيس – Antiochus IV. Epiphans": ملك يونانىّ تولّى فى ١٧٥-١٩٤ ، كان معروفا باهتمامه وتعصّبه الشّديد للفكر الهيلينىّ، أدّى نشره الهيلينيّة بالقوّة بين شعوب فلسطين إلى قيام حرب "المكابين" وثورات اليهود. مات فى إحدى الغزوات إلى بلاد فارس. (المترجم)

إلى انتفاض بنى إسرائيل واشتعال ثورة "المكابيّن" ضدّه[٥٦]، وفى سياق هذا الصّراع الحضارىّ بين الحضارتين: (الهيلينيّة اليونانيّة من جانب، واليهوديّة الدّينيّة من جانب آخر) تكوّنت هذه المواجهة التّاريخيّة المعروفة باسم "إيودياس: أى اليهوديّة" و"هيلينيزموس: أى الهيلينيّة"، والّتى أصبحت "برنامجا فكريًا" لهذا الصّراع الحضارىّ (قارن: المكابيّون ٢ ، ٢١، وقارن أيضا: إ. فيل/ ك. أوريكس ١٩٨٦). فبنشوء هذه المواجهة تحدّدت معها - ولأوّل مرّة - بشكل واضح الهويّة اليهوديّة، وفهمت من الآن فصاعدا على أنّها تمثّل أسلوب حياة يستمدّ مشروعيّته من الدّين فى المقام الأوّل، بل ويتأسّس عليه[٥٧]، وتمّ طبقا لهذا وسم "الهيلينيّة" الّتى تمثّل "نمط الحياة غير اليهودىّ" بأنّها "الوثنيّة" مطلقا[٥٨] ، وفى عهد الرّومان تكرّرت مع اليهود مواجهات عنيفة من هذا النّوع ، وساعدت فى تقوية التّكوين "الدّينامو أسطورى"[٥٩] للتّطلعات السّياسيّة الخاصّة بهم ، وتمّ التّعبير عن هذا فى شكل "تصوّرات دينيّة عن نهاية العالم" وفى شكل فكر "الخلاص والإنقاذ فى نهاية العالم" [٦٠] . وفقط منذ هدم الهيكل فى سنة ٧٠ بعد الميلاد ، وعلى الأخصّ منذ القضاء على ثورة

(٥٦) "المكابيّون - Makkabaeer": جنس من كهنة وملوك اليهود، يعود اسمهم إلى "يهوذا المكانى" من سلالة "الهاسمونيّين"، وهم حكّام مملكة "يهوذا". وقد مات "يهوذا المكابىّ" فى حربه ضدّ "انطيوخوس الرّابع إيفانيس" بسبب نشر "الهيلينيّة". (المترجم)

(٥٧) قارن هنا: "م. هينجل - M. Hengel" ٢ ، ١٩٧٣ وأيضا: ١٩٧٦ . وهناك رأى آخر فى هذه النّقطة يتبنّاه "ف. ميلر - F. Millar" ١٩٧٨ .

(٥٨) حول نشأة هذه المواجهة انظر: "ك. كولبى - C. Colpe" 1986 . قارن أيضا: "ج. ديللنج - G. Delling"، ١٩٨٧ .

(٥٩) حول مصطلح "الدّيناميكيّة الأسطوريّة" قارن ما سبق من شرح له فى موضعه فى الفصل الأوّل. وقد قلنا إنّنا رأينا ترجمة المصطلح الألمانىّ "Mythomotorik" بـ"الدّيناميكيّة الأسطوريّة"، وقد شرحنا هذا فى موضعه، فراجعه. (المترجم)

(٦٠) انظر: "م. ستون - M. Stone" ١٩٨٤ و "د. هيللهولم - D. Hellholm" ١٩٨٣ . فيما يتعلّق بالجانب السّياسىّ قارن "ب. فيدال -ناكوت - P. Vidal-Naquet" ١٩٨١، ١٧-٤٢ (المؤلّف). المقصود من فكرة "الخلاص" هو "اليهوديّة التّخليصيّة"، أو الّتى تعتمد على فكرة وجود "مخلّص" يوم القيامة، كما هى الحال فى "المسيحيّة". (المترجم)

"بار كوخباه"[٦١] في عهد الملك "هادريانوس"[٦٢] في سنة ١٣٥ بعد الميلاد، بدأ اتّجاه "يهوديّة الأحبار" في الانتشار، وهو ذلك الاتّجاه المعروف عنه بأنّه غير سياسيّ وغير تعصّبي.

نخلص من هذا العرض إلى أنّ تاريخ هذه العمليّة الّتي تكوّنت في نهايتها "قانونيّة ووضعيّة الإنجيل العبرانيّ" وهويّة "يهوديّة الأحبار" هو عبارة عن سلسلة من المواجهات الّتي تواصلت في تركيبة الآثار النّقليّة حول قصّة "الخروج" باعتبارها "الشّخص الذّاكراتيّ المركزيّ" والمعنى المجازيّ الرّئيسيّ من معاني الذّكرى عند بني إسرائيل. ويمكن توضيح هذه المواجهات المختلفة وعلاقتها بقصّة "الخروج" على اعتبار أنّ هذه "شخصا من شخوص الذّكرى" الرّئيسيّة على النّحو التّالي:

شخوص الذّكرى الخاصّة بالمواجهة[٦٣]

المواجهات التّاريخيّة

"مصر" (كرمز لقصّة "الخروج")	"إسرائيل" (كرمز إلى شعب الله المختار)
	تأسيس "شعب الله المختار" من خلال نبيّه "موسى"

(٦١) ثورة "بار كوخباه – Bar-Kochbah" هي ثورة قادها يهود فلسطين ضدّ الرّومان في ١٣٢-١٣٥ بعد الميلاد. وتنسب إلى "بار كوخباه"، أحد أبطال اليهود في هذه الثّورة. واسمه الحقيقيّ هو "شيمون بن كوسيبه"، وقد قتل في معركة "بيطار" بالقرب من القدس في ١٣٥ . وثورة "بار كوخباه" تمكّنت من إحباط محاولة القيصر الرّومانيّ "هادريانوس" (١١٧-١٣٨) لتحويل مدينة القدس إلى مقاطعة رومانيّة وتحويل المعبد اليهوديّ الّذي حطّمه القيصر "تيتوس" إلى معبد هيلينيّ للإله "جوبيتر". وبعد تحرير القدس من أيدي الرّومان تحوّل "بار كوخباه" إلى "مخلّص" بالنّسبة لليهود، وحكم ثلاث سنوات في "يهوذا" ، ولكنّه مات على أيدي الرّومان. (المترجم)

(٦٢) القيصر الرّومانيّ "هادريانوس" (١١٧-١٣٨). كان واليا على سوريا وما جاورها قبل أن يصبح قيصرا. (المترجم)

(٦٣) هنا تتحوّل هذه المواجهات إلى معان مجازيّة، وتتحوّل في الذّاكرة إلى صورة لهذه المعاني؛ بحيث تصبح "المواجهة" ليست بالمعنى الحقيقيّ التّاريخيّ بل بالمعنى الرّمزيّ المجازيّ. فمثلا "مصر" في إطار حدث "الخروج" تحوّلت في ذاكرة بني إسرائيل إلى رمزيّة عامّة وشاملة، يقصد بها كلّ مكان يحمل هذا المعنى بالنّسبة لهم. وهذا الانتقال من الحقيقة إلى المجاز هو العنصر الأساسيّ المكوّن للذّاكرة الإسرائيليّة، هو المحرّك "للدّيناميكيّة الأسطوريّة" لهذا الشّعب. (المترجم)

عبدة العجل الذّهبيّ (كرمز لضلال بنى إسرائيل وحيدهم عن الحقّ، وهم الّذين استبطئوا نزول موسى من الجبل، فعبدوا العجل) .

اللاويّون (كرمز للاستقامة والامتثال لأوامر الله، واللاويّون هم بنو هارون الموكلة إليهم خدمة المعبد، ولكنّ شعب إسرائيل قد ضلّ على أيديهم، فى سياق "قصّة العجل") (قارن: سفر الخروج ٣٢) .

"سكّان الأرض" (وهم سكّان أرض فلسطين الأصليّين، الّذين قدم بنو إسرائيل عليهم، كرمز للشّيء "الآخر"، كرمز "لما هو ليس يهوديًا وليس إسرائيليًا"، وسكّان الأرض الأصليّون هم: الأموريّون والكنعانيّون والحيثيّون والفرزيّون والحويّون واليبوسيّون) .

"المستقدمون أو المهاجرون" (وهم بنو إسرائيل، الّذين حلّوا بهذه الأرض، كرمز لتحقيق وعد الله لهم، الّذى وعدهم بها (شعب الله المختار)، ومن هنا وردت النّواهى والقوانين الّتى تحرّم التّعامل مع الشّعوب المجاورة الأخرى، شعوب أرض كنعان؛ منها: عدم إبرام أىّ عهد معهم، وعدم الاختلاط بهم. ومن هنا نقرأ فى سفر "الخروج": "لا تعاهدوا سكّان الأرض الّتى أنتم سائرون إليها، لئلاّ يكون ذلك شركا لكم، بل اهدموا مذابحهم، وحطّموا أصنامهم، واقطعوا غاباتهم المقدّسة لآلهتهم" (خروج،٣٤ ،١٣)[٦٤] .

(٦٤) عدم التّعامل مع الشّعوب الأخرى وعدم الاختلاط بهم، هذه رمزيّة إسرائيليّة (amixia) عرفت أوّلاً عند كتّاب العصر القديم، واستخدمت كمصطلح، انظر: "ديللنج - Delling"، سبق ذكره، ص١٥ وما بعدها. فى الاستعمال اللّغوىّ الوارد فى "التّوراة" يتمّ تبرير "تحريم التّعامل مع سكّان الأرض" "بغيرة" الإله على بنى إسرائيل؛ حتّى لا ينقلبوا إلى عبادة آلهة أخرى. غير أنّ مبدأ "عدم التّعامل مع الشّعوب الأخرى" الّذى يطبّقه اليهود كان يعترض عليه فى العصر القديم بأنّه يتضمّن معنى "احتقار البشر الآخرين وكراهيّتهم" (قارن: "فيلون - Philon"، 141 ، وقارن أيضا: "ديودور - Diodo": مراجع، ٣٤ ، ١، ٢ و ٤٠ ،٣، ٤ . انظر أيضا: "يوسيفوس فيلافيوس - Phl. Josephus" ٢، ٢٩١ ، وأيضا: ديللنج، مرجع سابق ١٥ - ١٨ و "ج. ن. سيفنستر - J. N. Sevenster" ١٩٧٥).

مملكة آل "داود" الّتى تميّزت برغبتها فى الاندماج مع الدّيانات والحضارات الأخرى فى أرض كنعان: كانت هذه المملكة على استعداد لقبول وللاندماج مع الدّيانات الأخرى، من هنا نشأت طقوس وعبادات الأديان المختلطة: كرمز "للدّين الإسرائيلى المنفتح" .	"فترة الأنبياء" (أنبياء بنى إسرائيل، كتيّار مضادّ لملكة "آل داود" المنفتحة) حركات الإصلاح الرّاديكاليّة كردّ فعل على الممارسات الدّينيّة المفتوحة فى عهد "المملكة الداوديّة"، تمثّلت هذه الاتّجاهات الرّاديكاليّة فى حركة "عبّاد الإله الواحد (يهوه)" المنشقّة عن المجتمع الدّينىّ آنذاك، نشأة ما يمكن أن نطلق عليه اسم "المعارضة الدّاخليّة" .
الضّغط الآشورىّ على بنى إسرائيل الهادف إلى إدماجهم فى المملكة الآشوريّة، بصفة خاصّة بعد احتلال الآشوريّين للمملكة الشّماليّة (السّامرة) وتحويل مملكة إسرائيل الشّماليّة إلى ولاية آشوريّة.	مقاومة مملكة إسرائيل لهذا الضّغط الآشورىّ واتحاد كل فصائل الشعب فى مقاومة هذا الضّغط المتزايد، نشأة ما يمكن أن نسمّيه "بالمعارضة الخارجيّة"
حضارة بابل الغريبة، وكان هذا بعد احتلال ملك بابل "نبوخذنصّر" للمملكة الجنوبيّة (مملكة يهوذا) وسقوط أورشليم، ثمّ سبى الشّعب إلى بابل .	جماعة المنفى (جماعة بنى إسرائيل الّذين تكوّنوا فى السبى) وقد استطاعت هذه الجماعة أن تحفظ تراث وهويّة شعب إسرائيل، بالرّغم من حياتهم فى إطار حضارىّ غريب تماما .
"عمهاأريس": الجماعة الّتى تمكّنت من البقاء فى الأرض، ولم تكن من بين "المسبيّين" إلى بابل، ولم تتغيّر تصوّراتهم الدّينيّة أو الحضاريّة، ولم يعيشوا تغريبا حضاريًا.	"بنى هاجولاه": العائدون من السّبى (ومعهم تجاربهم ومعهم أيضا تصوّراتهم الخاصّة عن الدّين والحضارة، بعد أن مرّوا بمرحلة السّبى) .

أهل السّامرة (المملكة الشّماليّة، مملكة بنى إسرائيل)[٦٥] جماعة المنفى فى مصر (قوم إسرائيل فى مصر) "الهيلينيزموس" (الهيلينيّة، فكر الحضارة الهيلينيّة الّذى حاول أنطيوخوس الرّابع نشره بين شعب إسرائيل، ولكن المقصود هنا أيضا "الهلينيزم" كبرنامج فكرى حضارىّ، كصورة مجازيّة ذاكرتيّة، "كشخص من شخوص الذّكرى مضاد لبنى إسرائيل) .

الصّدوقيّون (رجال الدّين من الكهنة وعلماء المعبد، السّلطة الدّينيّة الرّسميّة، لا يعترفون إلاّ بالتّراث التّوراتىّ المكتوب، لا يؤمنون بالحكايات التّوراتيّة الشّفويّة) .

حضارات غريبة متعاقبة على بنى إسرائيل -

شعب "يهوذا" (المملكة الجنوبيّة، اليهود جماعة المنفى أو "السّبى" إلى بابل[٦٦] "اليدايزموس" (اليهوديّة) "كبرنامج" دينىّ فكرىّ حضارىّ مضادّ "للهيلينيّة"، كصورة ذاكرتيّة خاصّة بشعب إسرائيل، قائمة على مبدأ "الدّينمو إسطوريّة"، كردّ فعل على هذا الشّىء الغريب القادم من الخارج، والّذى يسعى إلى فرض نفسه بالقوّة.

الفريزيّون[٦٧]، وهم المتشدّدون الحرفيّون، يؤمنون بحرفيّة وقدسيّة الكلمة، ويعتقدون أيضا فى التّراث الشّفوى للتّوراة ومن بينهم حركات يهوديّة متشدّدة، وهم اليهود المتعصّبون.

يهوديّة الشّتات والتّيه.

(٦٥) أهل السّامرة أو السامريّون (بالعبريّة: كوتيم) يعرّفون أنفسهم على أنّهم أبناء القبائل الشّماليّة لإسرائيل. وهم يؤمنون بالتّوراة فقط على أنّها كلام اللّه، أمّا رسائل "الانبياء" وسير القدّيسين فلا يؤمنون بها على أنّها "كلمة اللّه": ولذا يعتبرون فى نظر الشّعوب والفصائل اليهوديّة الأخرى "ملاحدة".

(٦٦) أشار "ب. ى. ديبنر – B. J. Diebner" ١٩٩١ ، ص١٣٠ وما بعدها إلى جبهة الصّراع هذه، أوجه الصّلة بين مصر وبابل فى هذا الاتّجاه.

(٦٧) كانت جبهة الصّراع بين "الصّدوقيّين" و"الفريزيّين" تدور بين "علماء الكتاب المتخصّصين" من رجال الدّين (وهم الصّدوقيّين) وبين حركة كان يقودها بعض عامّة المتديّنين الّذين كانوا ينادون بالتّطبيق الحرفىّ للتّوراة على أسلوب الحياة (وهم الفزيزيّين) ، وكان الفريزيّون يصرّون ليس فقط على اتّباع التّوراة – وهى كلمة اللّه المصدّقة من عنده – بل كانوا يصرّون أيضا على اتّباع التّراث الّذى تجمّع حول تفسيرها والّذى قاموا بحفظه والاعتناء به. وهم كانوا يرجعون هذا التّراث فى سلسلة متّصلة من الرّواة والأنساب حتّى الوصول إلى وحى سيناء، وحى إله بنى إسرائيل "يهوه" إلى النّبىّ "موسى". ومن هذا التّراث الرّوانى للتّوراة المتمثّل فى تسلسل الرّواة والتّحقّق من أنسابهم نشأ ما عرف بعد فى "يهوديّة الأحبار" بعلم "التّوراة الشّفويّة"، بوصفها وحى ثان يستمدّ نشأته من وحى سيناء وتطوّر عبر الآلاف من السّنين. أمّا "الصّدوقيّون" فهم على العكس من ذلك ينفون السّلطة الدّينيّة لهذا التّراث الشّفاهى الخاصّ بالتّوراة. للمزيد حول هذا الموضوع، قارن: "لوترباخ – Lauterbach" ١٩١٣ .

إنّ العنصر الثّابت والحاسم – في الوقت نفسه – في هذه السّلسلة من المواجهات المختلفة الّتي سار فيها وتكوّن من خلالها تاريخ بني إسرائيل هو الارتباط بين المعارضة الخارجيّة والمعارضة الدّاخليّة. وهذا الارتباط أصبح جزءا لا يتجزّأ من هذا التّاريخ وتأصّل فيه منذ بداية التّراث الخاصّ بقصّة "الخروج"، فالمعارضة الخارجيّة في قصّة "الخروج" كانت تتمثّل في المصريّين، باعتبار أنّهم هم الّذين كانوا يلاحقون بني إسرائيل. ولكن كانت هناك من بين بني إسرائيل أنفسهم معارضة داخليّة أيضا. فبتأسيس "شعب الله المقدّس"، منذ الخروج من مصر، لم يمت فقط العديد من المصريّين (سواء كان ذلك أثناء وقوع "الضّربات العشر" الّتي عاقب الله بها المصريّين، أم بإغراقهم في الماء أثناء مطاردتهم لبني إسرائيل) ، وإنّما هلك أيضا الكثير من بني إسرائيل أنفسهم بسبب ضلالهم وإصرارهم على غيّهم، وكان عقابهم من الله عظيما. وهذا يوضّح لنا أمرا غاية في الأهميّة، هو: أنّه منذ بداية تأسيس هذا الشّعب كانت تعتبر قضيّة الانتماء له والانتماء لدينه ولحضارته ليست فقط مجرّد قضيّة انتماء بالدّم أو انتماء بالنّسب والمنشأ؛ أي أنّه ليس مجرّد حقوق فطريّة يكتسبها الإنسان بمجرّد ولادته، وكونه ابنا من أبناء بني إسرائيل. فالمسألة ليست كذلك؛ إذ يوجد منذ البداية فرق واضح بين الهويّة العرقيّة والهويّة الدّينيّة، بين أن يولد المرء في بني إسرائيل وبين أن يكون جزءا من الهويّة الدّينيّة لهذا الشّعب، بتعبير آخر: هناك فرق بين "إسرائيل" من جانب وبين "إسرائيل الحقيقيّة" من جانب آخر. وبهذه الطّريقة تحوّل كلّ التّراث المتداول حول قصّة "الخروج" إلى صورة تذكّريّة مجازيّة، يمكن أن نقرأ من خلالها كلّ المواجهات التّاريخيّة الّتي تعرّض لها شعب إسرائيل: سواء مع الحضارات الأجنبيّة الّتي تبدّلت عليه – مثل حضارات الآشوريّين والبابليّين والفرس واليونان والرّومان إلى آخره، أم مع مجموعات من داخل الشّعب نفسه – مثل أغلب مجموعات الشّعب الّتي كانت تجنح دائما للاندماج مع الحضارات الأخرى. ولا تزال حتّى اليوم مثل هذه القراءة لتاريخ بني إسرائيل ممكنة.

إنّ التّأكيد على مبدأ الطّهارة في اليهوديّة – بمفهوم أنّها شيء حدوديّ فاصل بين اليهوديّ وغيره – أمر واضح، والطّهارة لا تفصل بين اليهوديّ وغير اليهوديّ فحسب ،

وإنّما تفصل أيضا بين الشّعب اليهوديّ وبعضه. فهي ليست موجّهة إلى الشّعب اليهوديّ ككلّ وفقط، بل هي موجّهة أيضا إلى "روح" الإنسان اليهوديّ في صدره. فالتّعاليم الخاصّة بعدم "الاختلاط بسكّان الأرض الأصليّين" ما كانت لتكون بهذا الوضوح، وأوامر "طردهم" وإخراجهم من بلادهم ما كانت لتكون بهذه القسوة[٦٨]، لو لم تكن هذه التّعاليم موجّهة ضدّ "الفيروس الكنعانيّ في صدور بني إسرائيل أنفسهم"، لو لم تكن موجّهة ضدّ "الإغراء الكنعانيّ في نفس بني إسرائيل". "فالكنعانيّ في النّفس" هو الشّيء الّذي تدور حوله كلّ هذه التّعاليم الخاصّة "بعدم الاختلاط"، فكلّ الأيدلوجيّة الّتي ترتبط بفصل بني إسرائيل وبوضع الحدود بينهم وبين الشّعوب الأخرى تصل ذروتها في الرّمزيّة الّتي يعنيها الزّواج عند بني إسرائيل، وفي معنى تحريم الزّنا والغواية. "الكفر" عند بني إسرائيل معناه اتّباع الغواية والوقوع فريسة للإغراء. والشّيء الّذي يُحفّز عمليّة الفصل ووضع الحدود مع الشّعوب الأخرى وتخصيص بني إسرائيل بهذه الطّريقة هو الخوف من اتّباع الغواية. فالخوف من الغواية والغي في داخل الإنسان اليهوديّ يقابله على الجانب الآخر "غيره" الإله "يهوه"، ربّ بني إسرائيل، الّذي يريد أن يضمّ شعبه ويحتضنه ويحميه، كما يضمّ الزّوج الشّرقيّ أسرته ويحتضنها[٦٩] ، ولكنّ طاقات العنف الكامنة في هذه الصّورة التّذكّريّة المجازيّة، وإمكانيّة تحوّلها إلى عنف حقيقيّ على أرض الواقع، لم يحدث أبدا – وهذا ما نريد أن نؤكّد عليه هنا بوضوح – أن كانت ذات تأثير أو عبّرت عن نفسها على أرض الواقع، لا في الحركات الدّينيّة "الموحدّة" عند بني إسرائيل، ولا حتّى في اليهوديّة نفسها، ولكنّها لعبت دورا في الحركات الانفصاليّة عند بني إسرائيل، وحركات التّحرّر ، وعلى وجه الخصوص في حركات أخذ الأرض. وهذه كلّها حركات استمدّت في العصور

(٦٨) انظر سفر الخروج ٣٤:١٢ "ها أنا أطرد من أمامكم الأموريّين والكنعانيّين والحيثيّين والفرزيّين والحويّين واليبوسيّين". (المترجم)

(٦٩) في هذا المعنى نقرأ في "سفر التّثنية" مثلا: "... لا تسجد لها (للآلهة الأخرى دون الرّبّ) ولا تعبدها؛ لأنّي أنا الرّبّ إلهك إله غيور". "التّثنية"، ٥ ، ١٠ . (المترجم)

التّالية هويّتها وصورتها الذّاتيّة وشرعيّة وجودها من هذه الصّورة المجازيّة للذّكرى الّتي تعني عدم الاختلاط بالآخرين وطردهم وإخراجهم من ديارهم، تماما كما حدث تقريبا مع المهاجرين البروتستانت المتشدّدين إلى أمريكا الشّماليّة ومع "البور" الّذين نزحوا إلى جنوب أفريقيا(٧٠).

II. الدّين بوصفه صورة من صور الذّكرى: سفر التّثنية(٧١) كنسق من نسق فنّ تقويّة الذّكرى الحضاريّة

إنّ الفصل التّالي من دراستنا حول قضيّة الذّاكرة الحضاريّة يعتبر نوعا من أنواع المجازفة؛ ولذا فنحن بحاجة أن نسبق كلامنا عن موضوع هذا الفصل ببعض الإيضاحات الّتي تبرّر تعرّضنا لهذا المبحث، فنحن نريد في مبحثنا هنا أن نقرأ واحدا من النّصوص الأساسيّة في الدّين اليهوديّ والدّين المسيحيّ على حدّ سواء من منظور حضاريّ نظريّ بحت، بعيدا كلّ البعد عن تاريخ الأديان وعن علوم اللاهوت، فسوف ينصبّ اهتمامنا هنا على الكتاب الخامس من كتب "موسى"، وهو "سفر التّثنية"، باعتباره نصّا مؤسّسا لنمط من أنماط "فنّ تقوية الذّاكرة" الجماعيّ، لم يسبق للعالم القديم أن شهد مثل هذا من قبل، فهذا النّمط الذّاكراتيّ الّذي يقدّمه لنا "سفر التّثنية" يعتبر شيئا فريدا في نوعه، يعرفه العالم القديم لأوّل مرّة، كما أنّه يؤسّس في الوقت نفسه مع ظهور صورة جديدة من الدّين لصورة جديدة أيضا للهويّة وللذّكرى الحضاريّة.

(٧٠) هذه الحركات والتّيّارات كانت تستند في أيدلوجيّتها وفي صورتها الذّاتيّة عن نفسها إلى وضع الحدود بينها وبين "الآخرين" وعدم الاختلاط بهم، وطردهم من ديارهم وحتّى استخدام مبدأ القوّة معهم. وهذا هو ما حدث بالضّبط مع بني إسرائيل وسكّان الأرض الأصليّين، ومع سكّان أمريكا والهنود ومع "البور" (البيض الّذين نزحوا إلى جنوب أفريقيا) والسّود. ولا زالت تحدث حالات مشابهة كثيرة لهذا في كلّ أرجاء العالم. (المترجم)

(٧١) سفر "التّثنية" هو الكتاب الخامس من كتب "موسى"، وهو كتاب "الشّريعة والقوانين" بالنّسبة لبني إسرائيل. وهو أساس الدّين الإسرائيليّ؛ لذا فإنّ حضارة بني إسرائيل تتمحور جميعها حول هذا الكتاب وتعاليمه. والكتاب أنزله الرّبّ "يهوه"، إله بني إسرائيل - كما يسمّى عندهم - على نبيّه موسى في طور سيناء، ونظرا للأهميّة الحضاريّة - وليست فقط الأهميّة الدّينيّة - لهذا الكتاب، فقد أفرد المؤلّف له فصلا خاصّا به، ولكنّه يبحثه هنا من وجهة النّظر الحضاريّة البحتة، كما سيظهر من هذا العرض. (المترجم)

إنّنا إذا نظرنا لهذا الدّين الجديد من منظور نظريّة الذّاكرة الحضاريّة ؛ فسوف نجد أنّ الجديد فى هذا الدّين ليس هو المضمون (ليست فكرة الوحدانيّة وتحريم الشّرك بالإله الواحد) ، بل الجديد يكمن فى الشّكل الّذى جاء فيه هذا الدّين. فهذا الدّين يكوّن إطارا عامًا شاملا يجمع فى داخله كلّ شىء، ويجعل من الممكن أن يحلّ فى بعض الأحوال محلّ الأطر "الطّبيعيّة" للذّاكرة الحضاريّة والجماعيّة عند بنى إسرائيل، والّتى كانت قائمة بالفعل، فالإطار الّذى رسمه هذا الدّين حول شعب إسرائيل والسّياج الّذى ضربه حولهم جعل من الأطر الموجودة بالفعل أشياء غير ضروريّة، بل ومن الممكن الاستغناء عنها فى بعض الأحوال، وهذه الأطر الّتى كانت موجودة بالفعل هى: المملكة (مملكة بنى إسرائيل) الهيكل، الأرض، على اعتبار أنّ هذه الأشياء تعتبر مؤسّسات وصورًا وأشكالاً رمزيّة تظهر فيها الذّاكرة الحضاريّة لهذا الشّعب؛ ولذلك فهى بمثابة "المثبّتات الطّبيعيّة" لهذه الذّاكرة، بتعبير آخر: بمثابة "الأطر لهذه الذّاكرة" والدّعائم الخارجيّة لها، لكنّ الآن بفضل الدّين الجديد وبفضل هذا "الفنّ" الجديد "لتقويّة الذّاكرة" الّذى أتى به هذا الدّين انتقلت كلّ هذه الأماكن من الخارج إلى الدّاخل، من العالم الخارجىّ إلى دخائل النّفس، تحوّلت من أماكن جغرافيّة محسوسة إلى صور فكريّة وخياليّة تعيش فى الرّأس. وبهذا نشأت فى الرّوس "إسرائيل فكريّة"، إسرائيل "كفكرة وكتصوّر". هذه الصّورة "الفكريّة" يتمّ استحضارها دائما، كلّما اجتمعت مجموعة من بنى إسرائيل فى أى مكان فى العالم، وهم يجدّدون دائما ذكرى هذه الصّورة، كلّما تدارسوا نصوصهم المقدّسة، فقراءة النّصوص المقدسّة هى نوع من استحضار وتذكّر هذه الصّورة الفكريّة عن إسرائيل. وقد شرحنا فى المقطع السّابق من هذا الفصل عمليّة تحوّل إسرائيل هذه إلى "فكرة وتصوّر"، إلى "صورة داخليّة"، ولكن من المنظور الخارجى، ووصّفناها على أنّها عمليّة ناتجة عن التّدوين الكتابىّ وعن تكوين "القانون النّصّى الحضارىّ" الخاصّ ببنى إسرائيل، وقد حاولنا أن نضع عمليّة تحوّل إسرائيل إلى "فكرة" و"تصوّر" فى موضعها داخل سياق التّاريخ الاجتماعىّ والسّياسىّ لإسرائيل نفسها، مستخدمين فى هذا وسائل "إعادة قراءة وتركيب التّاريخ"، وكان هذا كلّه هو المنظور الخارجىّ لهذه العمليّة. أمّا المنظور الدّاخلىّ – وهذا هو الأهمّ – فتقدّمه لنا النّصوص الدّينيّة : فنصوص "العهد القديم" تلقى الضّوء على هذه العمليّة من الدّاخل،

ومن بين هذه النّصوص يعتبر "سفر التّثنية" أكثرها تعبيرا بشكل صريح عن هذه العمليّة، "فسفر التّثنية" يطوّر فنّا من فنون التّذكّر يعتمد على الفصل الواضح بين الهويّة من جانب وبين "الأرض الموعودة" من جانب آخر، فالشّيء الّذى يريد "سفر - التّثنية" أن يركّز عليه هو خلق القدرة عند شعب إسرائيل؛ بحيث يستطيع هذا الشّعب وهو لا يزال يعيش فى "أرض المعاد" أن يتذكّر أيضا الرّوابط والعهود الّتى قطعها على نفسه خارج "الأرض" والّتى كان مكانها فى تاريخ وقعت أحداثه فى أرض أخرى غير "أرض المعاد"، هذه الأماكن "الخارجيّة" هى: مصر - سيناء - البريّة - أرض موآب، فالأطر الحقيقيّة المؤسّسة للذّكرى هنا تقع خارج "الأرض المقدّسة". فتاريخ بنى إسرائيل وقع كلّه فى أطر "أرضيّة" غريبة وبعيدة، فهو بهذا المعنى "تاريخ خارجى"، وبهذا المنظور فقد أسّس "سفر التّثنية" لنوع من "فنّ التّذكّر"، يمكن من خلاله لشعب إسرائيل أن يتذكّر "إسرائيل" وهو خارج "إسرائيل"، وهذا يعنى، إذا ترجمنا هذه الأفكار إلى أماكن تاريخيّة بالمعنى الحقيقى: ألاّ ينسى هذا الشّعب "أورشليم"، حتّى أثناء وجوده فى المنفى فى بابل (الفصح ١٣٧ . ٥)[٧٢]. إن من يستطيع أن يذكر مصر وسيناء وشقاء التجوال فى البرية وهو فى إسرائيل، يمكنه أيضا أن يحتفظ بصورة إسرائيل وهو فى المنفى فى بابل.

إنّ علم لاهوت العهد القديم متفقّ - فيما بينه - على أنّ "سفر التّثنية" يعتبر بمثابة "البيان أو المانيفست" لمجموعة من البشر (بنو إسرائيل) "لحركة" أو "لمدرسة" - كما يقول "فاينفيلد"، (فاينفيلد ١٩٧٢) دخلت إلى التّاريخ بوصفها الحامل لهذا الشّكل الجديد من الهويّة والّذى جعل من إسرائيل "فكرة وتصوّرا" ، وعمّق هذه الصّورة فى نفوس حامليها، هويّة تستند كلّيّة على "التّوراة" وحدها وكانت - بالرّغم من ذلك - تمتلك فى هذه القاعدة الوحيدة (التّوراة) كلّ ما اضطرّت المجتمعات الأخرى أن تبنيه وأن تجعله مرئيّا من "معان حضاريّة" فى شكل "الأراضى" والمؤسّسات وأجهزة السّلطة ووسائل القوّة وفى شكل الآثار كذلك. فالتّوراة تحمل بالنّسبة لبنى إسرائيل كلّ شىء، وتجسّد كلّ المعانى الحضاريّة ومعانى الهويّة، وكلّ ما نجده "مشيّدا" فى المجتمعات الأخرى فى شكل صور حسّيّة وأثريّة ضخمة ومختلفة. التّوراة هى - كما قال عنها الشّاعر "هاينريش هاينه" - (وهو أكثر العارفين بذلك): "الوطن الّذى نحمله فى

(٧٢) فى هذا "المزمور" نقرأ: "إن نسيتك يا أورشليم، فلتنسى يمينى. ليلتصق لسانى بحنكى إن كنت لا أذكرك، إن كنت لا أعلّى أورشليم على ذروة فرحى". مزمور ١٣٧ ، ٥ وما بعدها. (المترجم)

روسنا، الوطن الصّورة" (كريزيمان ١٩٨٧) ، وبهذا التّصوّر فإنّ الحدود بين "الوطن" و"الغربة" ليست هنا مرسومة بالمفهوم الجغرافيّ، وإنّما تسير هذه الحدود في إطار آخر غير الإطار الجغرافيّ. إنّ الحدود هنا تسير في إطار "فكريّ" بحت، في إطار "ذهنيّ"، داخل هذه الصّورة "التّخيليّة". إنّه "الإطار الفكريّ التّخيلّي" الّذي أطلق عليه الشّاعر "هوجو فون هوفمنستال" في حديثه المشهور عن "كتابات الأمم" عام ١٩٢٧ مصطلح "الميراث الكتابيّ للأمّة"، حيث يقول: "ليس من خلال سكنانا على أرض الوطن" - هكذا يبدأ "فون هوفمنستال" حديثه - "وليس من خلال تلامسنا الجسديّ في معاشنا وحياتنا، نرتبط ببعضنا البعض ونكوّن أمّة، وإنّما الشّيء الوحيد الّذي يربطنا ويجمعنا في أمّة واحدة هو تعلّق فكريّ ذهنيّ، هو صورة تخيلّية تجمعنا"، ويبدو هنا أنّ بني إسرائيل هم مكتشفي ومبدعي هذا "التّعلّق الفكريّ الذّهنيّ، وهذه الصّورة التّخيلّية".

وإذا كان "هفمنستال" يتحدّث في هذا السّياق عن "الميراث الكتابيّ للأمم"، فإنّ هذا "التّعلّق الفكريّ" عند بني إسرائيل أصبح ممكنا بفضل مثل هذا "الميراث الكتابيّ" أيضا. وقد عولج كثيرا موضوع "النّتائج الّتي ترتّبت على دخول الكتابة إلى الحضارات"، فدخول الحضارات الكتابيّة إلى التّاريخ جلب معه - كما نعلم - نتائج كثيرة أثناء الانتقال من مرحلة الشّفاهيّة إلى مرحلة الكتابة، ويُعتبر ضمّ وشمل هذا "الإطار الفكريّ التّخيلّي" الخاصّ بمفهوم الوطن بهذا المعنى وإدراجه في عالم الحضارة الجديد من أهمّ هذه النّتائج، كان هذا الموضوع بالذّات من أكثر الأمور أهميّة وحساسية. فأثناء الانتقال إلى عالم الكتابة كان لابدّ من إدراك هذه المعاني - معاني "الوطن" هذه، الوطن "كصورة تخيلّية"، كإطار فكريّ خارج "الأرض المحسوسة"، وكان لابدّ أيضا من ضمّها إلى عالم الحضارة الجديد. و"سفر التّثنية" هو النّصّ الوحيد الّذي يلقي الضّوء على هذه العمليّة من الدّاخل ويجعل منها موضوعا. فهذا "السّفر" يطوّر - كما قلنا - فنّا من فنون تقويّة الذّاكرة، يمكن بفضله حفظ كلّ الرّوابط الحاسمة والالتزامات والعهود الحضاريّة لشعب إسرائيل داخل ذاكرته الجماعيّة، وإبقاء هذه الأشياء حيّة في الذّاكرة، بعيدا وفي استقلال تامّ عن تلك الأطر الذّاكراتيّة الّتي يكون وجودها في الغالب ضروريًا، والّتي يطلق عليها لهذا السّبب وبهذا المعنى "أطرا طبيعيّة". فالأطر "الطّبيعيّة" للذّاكرة الجماعيّة موجودة بشكل ضروريّ عند كلّ شعب، أمّا ما نحن بصدده الآن، فهو شيء من نوع آخر.

إنّ مصطلح "أطر طبيعيّة" مصطلح مهمّ لي هنا كثيرا؛ لأنّنا الآن أمام فنّ من فنون تقويّة الذّاكرة يتصرّف حيال الصّور "الطّبيعيّة" للقدرة (الجماعيّة) على التّذكّر - كما حلّلها ووصفها "موريس هالبفاكس" - تماما كما يتصرّف "فنّ الذّاكرة" في

العصور القديمة (ars memoriae) حيال الذّاكرة الفرديّة الطّبيعيّة. ووجه المقارنة بين الاثنين هو أنّ الذّكرى الموجودة في "سفر التّثنية" هي نوع من "التّصعيد" للذّكرى "الطّبيعيّة" الجماعيّة، هي نوع من الارتقاء والاعتلاء بهذه الذّكرى، وإن كانت هذه تمثّل الانطلاق لها. فالذّكرى الموجودة في "سفر التّثنية" هي ذكرى "التّخيّل" والتّصوّر، ذكرى هذا "الإطار الفكري التّخيّلي"، ذكرى الصّورة والفكرة. على العكس من أشكال الذّكرى الطّبيعيّة الّتي تتحرّك في الأطر المحسوسة، فالدّين - بالمفهوم الوارد في سفر "التّثنية" - هو صورة "اصطناعيّة" من صور "تصعيد" الذّكرى الجماعيّة[٧٣]، وشكل من أشكال "الارتفاع" و"الارتقاء" بها؛ إذ على مستوى الذّكرى "الطّبيعيّة" الّتي تتحرّك في الإطار الجغرافيّ المحسوس ليس هناك أسهل، وليس هناك شيء أكثر طبيعيّة من أن ينسى اليهوديّ الّذي يجلس في الأرض المقدّسة البريّة والصّحراء الّتي عايشها أجداده أثناء "الخروج"، وليس هناك شيء أكثر طبيعيّة أيضا من أن ينسى اليهوديّ الّذي سبي إلى بابل مدينة "أورشليم"، فالذّكرى المطلوبة في "سفر التّثنية" هي - في مقابل هذه الذّكرى - الأبعد احتمالا، والأكثر تناقضا مع الوضع الحالي، وهي الشّيء الّذي يتمّ تحقيقه وإدراكه فقط عن طريق التّركيز اليوميّ والتّدريب الدّائم.

١ - صدمة النّسيان

أسطورة تأسيس فنّ تقوية الذّاكرة الحضاريّة[٧٤]

توجد هناك أسطورة تحكي عن تأسيس "فنّ الذّاكرة"[٧٥] في الحضارة الغربيّة في هذه الأسطورة يتمّ تصوير شيء يمكن أن نسمّيه "بالمشهد الأوّلي" لفنّ الذّاكرة.

(٧٣) لسنا في حاجة إلى أن نؤكّد هنا على أنّ مصطلح "اصطناعيّ" لا يعني - بأية حال من الأحوال - أيّة تصوّرات أو معان تفيد التّقليل من الشّأن. على أيّة حال كان هذا بالتّحديد هو ما أخذ على اليهود في ضوء مصطلحات مثل "اقتلاع الجذور" و"عدم وجود المكان أو الوطن"؛ وهذا لأنّ العصبيّة القوميّة عند اليهود كانت غير قادرة أو كانت لا تريد أن تخرج بفكرها عن الإطار الضّيّق "للتّمثيل الأرضيّ للهويّة والتّوطين"، وكانت تقصر فكرها فقط على الرّبط الجغرافيّ المحسوس للأرض بالهويّة.

(٧٤) المبحث التّالي موجود في شيء من التّفصيل في: "أ. أسمن/ د. هارت - A. Assmann - D. Harth" ١٩٩١، ص ٣٣٧-٣٥٥.

(٧٥) قارن هنا: "فرنسيس ييتس - F. Yales" ١٩٦٨، وقارن أيضا: "أ. هافركمب/ ر. لاخمان - R. Lachmann - A. Haverkamp" ١٩٩١.

إنّها تلك الطّرافة الّتى تحكى كثيرا عن الشّاعر اليونانىّ "سيمونيديس"(٧٦) ، والّتى رواها لنا المؤرّخ الرّومانىّ "سيشرون"(٧٧). وتقول هذه القصّة : إنّ "سيمونيديس" كان هو الشّخص الوحيد الّذى نجا بمحض الصّدفة السّعيدة من كارثة انهيار إحدى صالات الاحتفال، والّتى مات فيها كلّ المشاركين فى هذا الحفل وتشوّهت جثثهم لدرجة يصعب معها معرفة أصحاب هذه الجثث؛ وتحكى القصّة أنّ الشاعر (سيمونيديس) تمكّن من معرفة أصحاب هذه الجثث، لأنّه لاحظ فى ذاكرته ترتيبهم حسب وضع جلوسهم. فالنّقطة اللافتة للنّظر هنا فى هذه القصّة هى أنّ الشّاعر "سيمونيديس" قام بوضع الذّكرى فى موضع المكان، بتعبير آخر: أنّه "موضع" الذّكرى مكانيًا، فالرّجل صاحب الذّكرى هنا عرف كيف يرتّب كلّ البيانات والمعلومات الّتى تتعلّق بهذه الحادثة فى مكان "تخيّلى"، هو صورة الصّالة فى ذهنه. واستطاع فى الوقت نفسه أن "يستدعى" هذه البيانات والمعلومات فى هذا المكان "التّخيّلى"(٧٨).

وتوجد أيضا قصّة مشابهة تعتبر بمثابة الأسطورة التّأسيسيّة و"المشهد الأوّلى" "لثقافة التّذكّر" فى العالم المسيحىّ اليهودى(٧٩). وهذه هى قصّة "العثور على كتاب الشّريعة"، وهو "سفر التّثنية"، الّذى عُثر عليه بعد ضياع لقرون عدّة فى عهد "يوشيا" ملك "يهوذا"، وما نتج عن ذلك من إصلاح جذرىّ للعقيدة، يُعرف فى التّاريخ باسم

(٧٦) شاعر يونانىّ قديم يرجع إليه "فنّ تقوية الذّاكرة" – كما تعرفه الحضارة الغربيّة. (المترجم)

(٧٧) سيشرون هو الخطيب والكاتب والسّياسىّ الرّومانىّ الشّهير، ولد فى عام ١٠٦ ق. م. ومات مقتولا فى عام ٤٣ ق. م. بعد أن تعلّم المحاماة، انتقل إلى أثينا وروِدس، وهناك حقّق شهرة كبيرة فى مجال الخطابة. وخطبه كثيرة ومعروفة. ومن أهمّ الأعمال الّتى خلّفها "حول فنّ الخطابة"، "حول الدّولة" و"عن القوانين". ومهّد فى أعماله لفكرة الإمبراطوريّة الرّومانيّة، مستندا فى هذا إلى أفكار اليونان. ويعتبر "سيشرون" هو مبدع لغة النّثر الفنّيّة اللاتينيّة، وكان بمثابة حلقة الوصل بين التّراث اليونانىّ والتّراث الرّومانىّ. (المترجم)

(٧٨) حول هذه القصّة، قارن: "سيشرون – Cicero": "الخطابة – De Oratore"، الجزء الثّانى، ٨٦، ٣٥٢–٣٥٥،٨٧ النّسخة الألمانيّة: "م. ت. سيشرون": حول الخطيب، ترجمة ونشر: "ف. ميركلين – W. Merklin"، شتوتجارت ١٩٧٦ ، ٤٣٣ . النّصّ والتّرجمة وشرح مفصّل، فى: "ر. لاخمان – R. Lachmann" ١٩٩٠ ، ١٨ – ٢٧ . حول "تموضع" الذّكرى فى الأمكنة باعتبارها أسلوبا خاصًا بفنّ تقوية الذّكرى، انظر: الباب الأوّل من هذا الكتاب، الفصل الأوّل، النّقطة ٣ .

(٧٩) حول مصطلح "ثقافة التّذكّر" والفرق بينه وبين "فنّ الذّاكرة"، انظر: الفصل الأوّل، التّمهيد.

"إصلاح يوشيا"[٨٠]. وكما هى الحال فى حكاية الشّاعر "سيمونيديس"، فإنّ المنطلق هنا أيضا لقضيّة التّذكّر والإصلاح الشّرائعيّ هو وقوع كارثة ونسيان الهويّة. مع الفارق أنّ الكارثة هنا حلّت بشعب بأكمله، هو شعب بنى إسرائيل، وليس ببضعة أفراد، وإنّها - الكارثة هنا - ليست السّبب فى النّسيان، بل هى النّتيجة المترتّبة عليه.

وردت قصّة هذا "الكتاب" والعثور عليه فى العهد القديم، سفر "الملوك الثّانى ٢٢، الآيات ٢-١٣[٨١]. وطبقا لهذه الآيات، فإنّ الكاهن العظيم "حلقيا" فى عهد الملك "يوشيا" عثر على كتاب، كان قد طواه النّسيان تماما، يعرف باسم "كتاب الشّريعة"، وهذا أثناء القيام بأعمال ترميم داخل الهيكل فى القدس، ويطلق على هذا الكتاب أيضا "كتاب التّوراة" (سفر ها توراه)، أو "كتاب العهد" (سفر ها بثيريت)، وتحكى القصّة أنّه عندما قرئ هذا الكتاب على الملك، مزّق ثيابه كإشارة على خوفه الشّديد؛ وهذا لأنّ

(٨٠) فى عهد الملك "يوشيا" ملك "يهوذا" (٦٤٠-٦٠٩ ق. م.) عثر الكهنة على كتاب قديم، وكان هذا الكتاب هو "سفر التّثنية" أو "كتاب الشّريعة" الّذى أنزله "الرّبّ" على سيّدنا "موسى. وكان هذا الكتاب مفقودا لقرون عديدة من السّنين، وفى هذه المدّة كان بنو إسرائيل قد ضلّوا عن طريق الحقّ، وانقسمت مملكتهم إلى "مملكة بني إسرائيل (السّامرة)" و"مملكة يهوذا (أورشليم)". وكان شعب إسرائيل فى تلك العهود قد تركوا عبادة الرّبّ، ربّ موسى وهارون، وعبدوا آلهة أخرى من دونه، وأقاموا لها تماثيل وأنصبة وقدّموا لها الذّبائح. وانتشرت بينهم "عبادة البعل" بصفة خاصّة، وهو إله سكّان أرض "كنعان" الأقدمين، وكانت ترافق ممارسة عبادة "البعل" ألوان من الفسق والفجور، تعرف باسم "البغاء المكرّس"؛ فأنزل الله عقابا شديدا على بني إسرائيل لضلالهم وفجورهم، وسلّط عليهم الآشوريّين، والبابليّين. وتفرّقوا فى الأرض وسبوا، وكانت مرحلة السّبي المشهورة والمعروفة باسم "سبى بابل". والمهمّ فى قصّة "العثور على "كتاب الشّريعة" أو "كتاب التّثنية" هو أنّ ظهور هذا الكتاب مرّة أخرى يعنى بداية جديدة فى تاريخ الشّريعة اليهوديّة. فقد قام الملك "يوشيا" بمجرّد أن رأى الكتاب "بتمزيق ثيابه" حزنا وخوفا من عذاب "الرّبّ"، وأمر على الفور بتطهير كلّ المعابد ممّا فيها من رجس وأصنام، وحمل النّاس على اتّباع "الشّريعة" مرّة أخرى، كما هو وارد فى ذلك الكتاب، وطهّر "العقيدة" مما علق بها من انحرافات. وتعرف هذه العمليّة فى التّاريخ باسم "إصلاح يوشيا"؛ ولذا يعتبر "العثور على هذا الكتاب" من وجهة النّظر الحضاريّة، وأيضا من وجهة النّظر الدّينيّة بداية جديدة فى كلّ اتّجاه، بداية بعد انقطاع وبعد "حزّ أو قطع" حدث فى التّاريخ، يعتبر استعادة لألوان الحضارة من جديد وتجميعا لخيوطها بعد أن تفرّقت وتمزّقت طوال فترة "الانقطاع" هذه. ويعتبر هذا الحدث في الوقت نفسه تأسيسا للذّكري ولفنّ التّذكر فى الحضارة اليهوديّة المسيحيّة وأساسا لها، كتلك القصّة الّتى تحكى عن الشّاعر اليونانيّ "سيمونيديس"، بالنّسبة "لفنّ الذّاكرة" فى الحضارة الغربيّة عموما. حول قصّة العثور على كتاب "الشّريعة" فى عهد "يوشيا" قارن: العهد القديم، الملوك الثّاني، ٢٢ وما بعدها. (المترجم)

(٨١) راجع هذه الآيات في السّفر المذكور فى العهد القديم. (المترجم)

هذا الكتاب لا يتضمّن فقط "وصايا وإرشادات وفرائض" العهد الّذى أبرمه "الرّبّ" مع بنى إسرائيل، وإنّما بجانب ذلك يتوعّدهم بشرّ العذاب فى حالة إهمالهم لهذا العهد وعدم العمل به ؛ وبهذا فقد تمّ تفسير كلّ ما أصاب بنى إسرائيل من بلاء وكوارث فى الماضى والحاضر على أنّها حساب وعقاب من "الرّبّ" لهم، فقد كان ظاهرا أنّ الممارسة الدّينيّة والسّياسيّة فى أرض إسرائيل كانت على نقيض تامّ ممّا يتطلّبه هذا العهد.

إنّ "سفر التّثنية" باعتباره مصدرا تاريخيّا يمكن أن يُفهم على أنّه نوع من التّقنين والتّدوين لعمل "تذكّرىّ" ينطلق من مبدأ الشّعور "بالذّنب"، فبنو إسرائيل هم المذنبون بضلالهم وغيّهم. والهدف من الشّعور "بالذّنب" مع "تذكّر" التّاريخ فى حالتنا هنا هو أن تُفهم أحداث الحاضر بما فيها من كوارث ومصائب على أنّها من فعل وتصريف "الإله الرّبّ"، "يهوه"، وأن يتمّ تحمّلها والصّبر عليها من هذا المنطلق أيضا (ج. فون راد ١٩٥٨). وسوف نتعرّض فى الفصل السّادس من هذا الكتاب للعلاقة بين "الذّنب" و"الذّكرى" و"كتابة التّاريخ"؛ أى الإطار الّذى يحكم هذه "الثّلاثيّة" (وفيما يتعلّق "بسفر التّثنية" كمصدر تاريخىّ، قارن: الفصل السّادس أيضا).

وإذا كنّا نعالج هنا قصّة "الإصلاح الشّرائعىّ فى عهد الملك يوشيا"[٨٢] باعتبارها تُمثّل "الأسطورة التّأسيسيّة" لفنّ التّذكّر فى العالمين: اليهودىّ–المسيحىّ، فنحن لسنا فى حاجة إلى التّعرّض لمشكلة "تاريخيّة" هذه القصّة مطلقا. فكون هذه القصّة حدثت تاريخيّا أم لم تحدث، ليس هو المهمّ هنا. وحتّى لو لم يوافق هذا الإصلاح واقعا تاريخيّا يقابله – وهذا شكّ يرجّح من صحّة احتماله عدم وجود إشارات مفصّلة إلى هذا الإصلاح فى "الأسفار" الّتى أتيت بعده، مثل سفر "إرميا" وسفر "حزقيال" ، إلاّ أنّه بالرّغم من هذا يعتبر هذا "الإصلاح" بوصفه "صورة مجازيّة للذّكرى" أو"شخصا من شخوص الذّكرى" عند بنى إسرائيل ذا أهميّة مركزيّة بالنّسبة لنا هنا، وهناك نقاط ثلاث فى هذه القصّة تعتبر حاسمة بالنّسبة لسياقنا الحالى؛ هى:

(٨٢) للمزيد حول تحليل شامل لخبر إصلاح الشّريعة فى عهد الملك "يوشيا" انظر: "هـ. شبيكرمان – H. Spiekermann" ١٩٨٢ ، ويبدو أنّ خبر هذا الإصلاح قد عولج أكثر من مرّة، وتمّ تنقيحه فى أكثر من مناسبة.

١ – انقطاع التّراث، وهو انقطاع "وحزّ أو كسر فى التّراث" كان مرادا له أن يقع؛ وهذا لأنّ تكريس أعمال العبادة فى "أورشليم" كان يعنى حزّاً وقطعا فى الحياة الدّينيّة فى البلاد كانت له آثار وأبعاد ذات مغزى كبير جداً[٨٣].

٢ – إضفاء صفة الشّرعيّة على هذا "الانقطاع فى التّراث" عن طريق الاستناد إلى كتاب ظهر على غير توقّع، بتعبير آخر: عن طريق الاستناد إلى حقيقة منسيّة.

٣ – ثمّ ما تسبّب عن ذلك من "دراميّة" و"تضخيم" لموضوع الذّكرى بصفة عامّة.

إنّ "الكتاب" الّذى ظهر فجأة يلعب فى هذه القصّة دورا مشابها للدّور الّذى يلعبه "سيمونيديس" فى الأسطورة الأخرى : ففى موقف الكارثة والنّسيان التّامّ يظهر هذا "الكتاب" كالدّليل الوحيد على الهويّة المنسيّة ، والّتى أصبح غير سهل التّعرّف عليها بعد كلّ هذه العقود من الزّمن، وعندما ننظر الآن إلى الكتاب نفسه – قد قلنا إنّ التّراث والبحث يريان أنّ هذا الكتاب هو الكتاب الخامس من كتب موسى، سفر "التّثنية"[٨٤] – فسوف نتأكّد أنّ "دوافع" (موتيفات) النّسيان والتّذكّر تلعب هنا بالتّحديد دورا رئيسيّاً[٨٥].

"الكتاب" (سفر التّثنية) يتضمّن وصيّة موسى إلى شعبه، فالنّص يبدأ بذكر بعض الأخبار حول زمان ومكان الحدث. والمشهد الّذى يصوّره النّصّ تدور أحداثه على الضّفّة الشّرقيّة لنهر الأردن، والزّمان هو وقت الاستعداد لعبور نهر الأردن ونزول الأرض المقدّسة، بعد مدة سير فى البريّة والطّريق دامت أربعين سنة، وكل "الموتيفات"

(٨٣) الحالة المشابهة والقريبة فى الوقت نفسه لما حدث فى إسرائيل كانت فى مصر القديمة، وهى حالة "ثورة العمارنة"، الّتى قامت بغلق كلّ المعابد فى أنحاء البلاد وتركيز الحياة الدّينيّة فى "مدينة العمارنة".

(٨٤) هذه الرّؤية الّتى تقول بأنّ "الكتاب الّذى عثر عليه فى عهد يوشيا" هو نفسه "الكتاب الخامس لموسى، سفر التّثنية" كانت معروفة عند العديد من آباء الكنيسة، وكانت معروفة أيضا عند فلاسفة وأدباء من أمثال "هوبس – Hobbes" و"ليسنج – Lessing"، إلى أن جاء "دى فيتته – De Wette" وأسّس لهذه الرّؤية بطريقة نقديّة تاريخيّة فى عمله المعنون: "إسهامات حول المدخل إلى العهد القديم، جزء ١ " (١٨٠٦). ومنذ أن علّل "دى فيتته" لهذه النّظرة أصبحت من المسلّمات فى مجال بحث "العهد القديم".

(٨٥) حول هذه القضيّة ، قارن أيضا: "ف. شوتروف – W. Schottroff" ١٩٦٤ ، بصفة خاصّة صفحة ١١٧ وما بعدها. "تذكر"، "يتذكّر" فى سفر "التّثنية"، قارن: "ب. ز. شيلدس – B. S. Childs" ١٩٦٢ .

هنا ذات مغزى: دافع أو "موتيف" الحدّ (الحدّ إلى الأرض المقدّسة والوقوف على نهر الأردن) دافع أو "موتيف" عبور هذا الحدّ الّذى هم بصدده الآن، ثمّ دافع أو "موتيف" نهاية الأربعين سنة . كلّ هذه الرّمزيّات تحمل فى طيّاتها معان . لنبدأ أوّلا بالدّافع أو "الموتيف" الأخير: إنّ الأربعين سنة تعنى نهاية جيل من أولئك الّذين عاصروا حادث "الخروج" من مصر، فمن كانت أعمارهم بين العشرين والثّلاثين من الّذين شهدوا حادث "الخروج" آنذاك، أصبحوا الآن هم الكبار، وهم الّذين إذا ماتوا الآن؛ فسوف تندثر بموتهم الّذكرى الحيّة الخاصّة بأحداث "الخروج" من مصر، والخاصّة "بإبرام العهد" في سيناء ، وأيضا ذكرى الضّيا ع والشّتات فى البريّة.

ولهذا نرى دائما أنّ مسألة "الحضور الشّخصى" للأحداث، مسألة "الرّؤيا مرأى العين" هذه يتمّ التّركيز عليها باستمرار فى النّصّ. فدائما وأبدا قضيّة الحضور هذه، ودائما وأبدا قضيّة شهادة الحدث "بالعيان"، رؤيا "العين"، هذا هو الأمر المهمّ هنا، فمثلا نقرأ في النّصّ: "وقد رأت عيونكم ما فعل الرّبّ ببعل فغور" (تثنية، ٤ ،٣)[٨٦]. وفي موضع آخر نقرأ أيضا: "وقلت ليشوع في ذلك الوقت: رأت عيناك جميع ما فعل الرّبّ إلهكم بهذين الملكين – سيحون وعوج" (تثنية، ٣ ، ٢١)[٨٧]. فكلّ ما يهمّ هنا، هو – كما فى الإصحاح الرّابع الآية ٩ – "أن تنتبهوا جدًا، لئلاّ تنسوا الأمور الّتى رأتها عيونكم، لا تدعوها تزول من قلوبكم كلّ أيّام حياتكم". لأنّ: "اعلموا يا بنى إسرائيل إنّى أكلّمكم أنتم لا بنيكم، الّذين لم يعلموا ولم يروا تأديب الرّبّ إلهكم وعظمته ويده القديرة وذراعه المرفوعة، فأنتم تعرفون معجزاته وأعماله الّتى عملها فى مصر بفرعون، ملك مصر، وبكلّ أرضه، وما صنع بجيش المصريّين وخيلهم ومركباتهم حين غطّاهم ماء البحر الأحمر وهم يحاولون اللّحاق بكم، فأبادهم الرّبّ إلى يومنا هذا، وأنتم تعرفون

(٨٦) قارن أيضا سفر "العدد" ٢٥ آية ٣ :"من تعلّقوا ببعل فغور، صلبوا على الوتد". بعل فغور: اسم لآله من آلة موآب، كان يرتبط تقديسه بأعمال البغاء والزّنا والفحشاء، وكان أهل إسرائيل قد اختلطوا بأهل موآب وتعلّقوا بآلهتهم، فعبدوها وقدّموا لها الذّبائح، واختلطوا ببنات موآب، وكان بينهم فسق كبير، فعاقبهم الله بسبب أفعالهم. (المترجم)

(٨٧) كان هذا أثناء عبور نهر الأردن، و"عوج" و"سيحون" كانا ملكان بهذه النّاحية، وكانت تعرف مملكة "عوج" باسم "باشان"، ومملكة "سيحون" باسم "حشبون". للمزيد من الاطّلاع قارن: "التّثنية" ٣ وما بعدها.

أيضا ما صنع لكم فى البريّة، إلى أن جئتم إلى هذا الموضع [...] ، عيونكم أبصرت جميع هذه الأعمال العظيمة وأمثالها الّتى عملها الرّب، فاعملوا بجميع الوصايا الّتى أنا أمركم بها اليوم..." (١١ ، ٢-٨).

إنّ المخاطبين بالحديث المدوّن فى هذا "الكتاب" يتمّ خطابهم على أنّهم "شهود عيان"، فلقد رأوا آيات ومعجزات "الخروج" من مصر رؤية العيان، كما عايشوا هذه الأحداث عن قرب قريب وأحسّوها بأجسادهم وكانت جزءا من تاريخ حياتهم الخاصّ، فدورهم الآن أن يحافظوا على هذه "الشّهادة" وعلى هذه المعايشة، وأن يورثوها لأبنائهم فيما بعدهم؛ ولذلك نجد فى سفر الملوك الثّانى، إصحاح ٢٣ ، آية ٢ أنّ الحديث هنا لا يقتصر على "الوصايا والإرشادات"، بل يشمل "الشّهادات والعلامات والفرائض" الموجودة فى هذا "الكتاب"؛ ولهذا نجد أيضا أنّ حرفى "العين" و"الدّال" فى الجملة الأولى من صلاة "اسمعوا يا بنى إسرائيل!" – وهى الحروف الّتى تكوّن كلمة "عد" العبريّة، بمعنى "شاهد" – أنّ هذين الحرفين يُطبعان فى الأناجيل اليهوديّة وكتب الصّلوات دائما بحروف كبيرة:

"شماع يإسرائيل، أدوناى إلوهينو أدوناى إخاد"

"اسمعوا يا بنى إسرائيل: الرّبّ إلهنا، ربّ واحد" (تثنية ٦، ٥).

فى كلّ هذه الآيات يتمّ التّأكيد على آخر الأحياء من شهود حدث "الخروج من مصر" ألاّ ينسوا ما رأته أعينهم.

إنّ أربعين سنة تعنى "قطعا وحزّا" فى الذّكرى الجماعيّة، تعنى أزمة فى تيّار هذه الذّكرى. وإذا كان المطلوب لذكرى بعينها ألاّ تضيع وألاّ تقع فى طىّ النّسيان، فلابدّ عندئذ من انتقالها من مجال الذّكرى "الذّاتيّة" إلى مجال الذّكرى "الحضاريّة". لابدّ من خروجها من إطار الذّكرى "السّيريّة" الخاصّة بمجموعة معيّنة أو أفراد معيّنين إلى إطار حضارىّ عامّ توضع فيه هذه الذّكرى، ويحدث هذا باستخدام وسائل تقوية الذّاكرة الجماعيّة. وسفر "التّثنية" يذكر أكثر من ثمانى طرق مختلفة لنقل الذّكرى من "ذكرى سيريّة" خاصّة بحياة أفراد أو مجموعات معيّنين إلى ذكرى حضاريّة، موضوعة فى إطار حضارىّ عامّ، لتشكيل وتكوين الذّكرى الحضاريّة. ونودّ أن نستعرض هذه

الطّرق في عجالة سريعة فيما يأتي:

١ – التّبصير والتّعريف بهذه الذّكرى، بالتّعاليم والأحداث، ووضعها في القلب – كتابتها على صفحة القلب:

نقرأ مثلا في الإصحاح السّادس، آية ٦ : "ولتكن هذه الكلمات الّتي أنا آمركم بها اليوم (مكتوبة) في قلوبكم"[٨٨]. وأيضا في الإصحاح ١١ ، آية ١٨ نقرأ: "فاكتبوا كلامي هذا في قلوبكم وفي نفوسكم" (تثنية، ١١، ١٨)[٨٩].

٢ – التّربية (تربية الأطفال على هذه الذّكرى، على التّعاليم والأحداث) – تبليغ هذه التّعاليم (كلمة الرّبّ) ، وهذه الأحداث للأجيال القادمة، وهذا عن طريق الاتّصال وعن طريق تداول كلمة "الرّبّ" و"دورانها" داخل المجموعة – والحديث عن هذه الأشياء في كلّ مكان وفي كلّ موضع[٩٠]، وفي هذا الصّدد نقرأ على سبيل المثال:

الإصحاح ٦ ، آية ٧ : "افرضوها (أي: كلمات الله) على بنيكم وكلّموهم بها إذا جلستم في بيوتكم، وإذا مشيتم في الطّريق، وإذا نمتم وإذا قمتم (تثنية، ٦:٧)، قارن أيضا ١١ :٢٠ :"واكتبوه (أي: كلام الله) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى أبواب مدنكم".

٣ . إظهار هذه الذّكرى، وجعلها مرئيّة – رسمها كالوشم على جبهة الوجه (رسومات ووشوم على الجسد):

(٨٨) في النّصّ العبريّ لا توجد كلمة "مكتوبة" صراحة في النّصّ، وإنّما النّصّ هناك يقول: "ولتكن هذه الكلمات الّتي أنا آمركم بها اليوم في قلوبكم". لكن في سفر "إرميا" ترد كلمة "مكتوبة" صراحة. انظر: إرميا ٣١ ، ٣٣ .

(٨٩) في النّصّ العربيّ توجد كلمة "فاجعلوا"، بدلا من "فاكتبوا". (المترجم)

(٩٠) قارن هنا أيضا إنذار الرّبّ "ليشوع بن نون" خادم "موسى"، بعد موت موسى، عندما قال له: "عليك أن تتحدّث عن كتاب الشّريعة هذا في كلّ زمان، ولا يغب هذا الكتاب عن فكرك، بل تأمّل فيه نهارا وليلا، لتحفظه وتعمل بكلّ ما هو مكتوب فيه" (يشوع، ١ ، ٨) ، فكتاب الشّريعة، بل الشّريعة نفسها يجب أن تكون ليس في "القلب" فحسب، بل يجب أن تكون "على اللّسان" أيضا. ويطلق على هذا المبدأ مصطلح "الذّكرى بالحديث والكلام". قارن هنا من منظور علم النّفس "د. ميدليتون/د. إدواردس – D. Middleton – D. Edwards" ١٩٩٠، ٢٣–٤٥ . ومن الأهميّة أيضا أن ننوّه إلى مقال "شوتر – Shotter" في الجزء نفسه، وخاصّة فيما يتعلّق بدور المتحدّث أثناء تركيب الذّكرى المشتركة. انظر: ص ١٢٠–١٢٨ من الجزء نفسه.

ونقرأ في هذا السّياق، آية ٨ :"واجعلوها (أي: كلمات اللّه) علامة مربوطة على أيديكم، ووشما على جباهكم" (تثنية ٦:٧)، قارن أيضا: ١١:١٨ : "فاجعلوا كلامي هذا في قلوبكم وفي نفوسكم، واجعلوه وشما على أيديكم وعصائب بين عيونكم، وعلّموه بنيكم وتحدّثوا به، إذا جلستم في بيوتكم، وإذا مشيتم في الطّريق، وإذا نمتم، وإذا قمتم".

٤ – استخدام هذه الذّكرى بمعنى الرّمزيّة "الفاصلة" والمحدّدة مع حضارات أخرى – كتابتها على قوائم أبواب البيت وعلى العوارض الخشبيّة للباب الخارجيّ ، باعتبار أنّ هذه هي الحدود الّتي تفصل "الشّيء الخاصّ بالإنسان" عن الشّيء الخارجيّ" (الشّيء الّذي يملكه الإنسان والشّيء الغريب):

مثال ذلك، إصحاح ٦ ، آية ٩ : "واكتبوها (أي: الذّكرى، كلمات اللّه) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى مداخل مدنكم" (تثنية، ٦:٩) قارن أيضا إصحاح ١١ ، آية ١٢ : "واكتبوه (أي: كلام اللّه) على قوائم أبواب بيوتكم وعلى أبواب مدنكم".

٥ – تخزين هذه الذّكرى ونشرها – تدوينها على حجارة من الكلس (الجير):

مثاله الآيات الآتية من السّفر نفسه، إصحاح ٢٧ ، آيات ٢:٨ : "وفي يوم عبوركم الأردن إلى الأرض الّتي يعطيكم الرّبّ إلهكم، تنصبون لكم حجارة عظيمة وتطلونها بالكلس، ومتى عبرتم، تكتبون عليها جميع كلام هذه الشّريعة [...] ، فإذا عبرتم الأردن، تنصبون هذه الحجارة الّتي أنا آمركم بنصبها اليوم في جبل عيبال وتطلونها بالكلس [...]، وتكتبون على الحجارة جميع كلام هذه الشّريعة كتابة واضحة" (تثنية، ٢٧ ، ٢:٨)(٩١).

(٩١) تحقّق هذا الأمر الإلهيّ في عهد يوشع بن نون؛ حيث "بنى يوشع مذبحا للرّبّ، إله إسرائيل، في جبل عيبال، بناه كما أمر موسى" ، وحسب ما هو مكتوب في شريعة موسى، "ونقش يوشع هناك على الحجارة بحضور بني إسرائيل نسخة من الشّريعة الّتي كتبها موسى". "وبعد ذلك قرأ يشوع جميع ما جاء في كتاب الشّريعة من البركة واللّعنة، كلّ كلمة أمر بها موسى بحضور بني إسرائيل". راجع هذه الآيات في "سفر يوشع"، ٨ ، ٣٠-٣٥ . (توسيع الملحوظة من: المترجم)

جبل "عيبال" هو "جبل اللّعنة" (انظر: تثنية، ١٢:٢٧ وما بعدها) فمن فوق هذا الجبل تُصبّ اللّعنات في الأرض ضدّ أولئك الّذين لا تطالهم يد "الشّريعة"؛ ولهذا فإنّ الحجارة المدوّن عليها "نصّ العهد" تقف هناك بمثابة الشّواهد على الوصيّة المنسيّة(٩٢).

٦ – ربط هذه الذّكرى مع الأعياد لتنشيط الذّكرى الجماعيّة ، وهناك عند بني إسرائيل أعياد ثلاثة كبيرة للاجتماع وللحجّ للأماكن المقدّسة، لابدّ على الشّعب فيها، "كلّ الشّعب، صغيرهم وكبيرهم" أن يظهر أمام "وجه الرّبّ"(٩٣)، وهذه الأعياد هي:

"ماتسووت"، وهو عيد "الفصح"، وهو عيد تُستحضر فيه ذكرى "الخروج" من أرض مصر. وفي هذا العيد "تذكروا يوم خروجكم من أرض مصر كلّ أيّام حياتكم" (تثنية، ٣:١٦)(٩٤).

"شافووت"، وهو عيد الأسبوع الّذي يتذكّر فيه بنو إسرائيل إقامتهم في مصر؛ ولهذا نقرأ الآيات الآتية في سفر التّثنية ١٢:١٦ : "اذكروا أنّكم كنتم عبيدا في أرض مصر، واحفظوا هذه السّنن واعملوا بها"(٩٥).

(٩٢) حول وظيفة النّقوش والمدوّنات باعتبارها "شواهد وعلامات للذّكرى" اقرأ في سفر "يوشع" 24 ، 26 وما بعدها: "وسجّل يشوع كلّ هذا الكلام في كتاب شريعة الله، وأخذ حجرا كبيرا وأقامه هناك تحت شجرة البلّوط الّتي عند مقدس الرّبّ. وقال يشوع لجميع الشّعب: هذا الحجر يكون شاهدا بيننا؛ لأنّه سمع جميع أقوال الرّبّ الّتي كلّمنا بها، فيكون شاهدا عليكم لئلاّ تنكروا إلهكم".

(٩٣) كانت هذه الأعياد الثّلاثة في الأصل هي أعياد للحصاد ("ماتسووت": هو عيد حصاد الشّعير، و"شافوت": هو عيد حصاد الحنطة ، وأيضا عيد نهاية موسم حصاد الحبوب عموما، و"سوكوت": هو عيد حصاد الفاكهة) ، وهناك افتراض يقول بأنّ هذه الأعياد الّتي كانت أساسا أعيادا للحصاد، تحوّلت إلى أعياد في الذّكرى وفي الذّاكرة، بصفة خاصّة بعد فقدان الأرض، وأثناء العيش في الشّتات، وذلك عندما انفكّ التّرابط الوثيق بين تواريخ هذه الأعياد وبين الدّورة الزّراعيّة الّتي كانت ترتبط بها. ما يهمّني هنا هو أن أبيّن الدّور الّذي يلعبه دافع أو موتيف الذّكرى منذ النّصوص الأولى.

(٩٤) حول عيد "ماتسووت" باعتباره عيدا "للذّكرى" (ذيكرون) انظر: سفر "الخروج" ١٢، ١٤ : "ويكون هذا اليوم لكم ذكرا، فتعيدونه للرّبّ فريضة لكم مدى أجيالكم". وحول الأمر نفسه انظر أيضا: سفر "اللاويّين" : "وكلّم الرّبّ موسى، فقال: قل لبني إسرائيل: يكون لكم اليوم الأوّل من الشّهر السّابع يوم عطلة وتذكار واحتفال مقدّس على صوت البوق". للمزيد طالع المصادر الّتي أوردها "كانيك/مور – Cancik – Mohr" ١٩٩٠ ، هامش ٧٣-٧٧ .

(٩٥) "شافووت" (عيد الحصاد) اكتسب في الكتابات بعد الإنجيليّة معنى "عيد ذكرى نزول الوحي في سيناء" و"إعطاء التّوراة" لموسى. للمزيد، قارن: "م. دينيمان – M. Dienemann"، "شافووت"، في: "ف. تيبرجر – F. Thieberger" ١٩٧٩ ، ٢٨٠-٢٨٧ .

"سوكووت": عيد حصاد ثمر الأرض، على مدى أيّام هذا العيد تتمّ تلاوة النّصّ الكلّيّ لكتاب الشّريعة مرّة كلّ سبعة أعوام (انظر النّقطة ٨) ، وفى هذا العيد تؤخذ "بشائر" ثمر الأرض وتُقدّم كأضحية للرّبّ، ويتلو الإنسان صاحب الأضحية هذه اعترافا معيّنا أمام مذبح الرّبّ، يقول فيه: "أعترف اليوم للرّبّ ، إلهى، بأنّى دخلت الأرض الّتى أقسم لآبائنا أن يعطيها لنا" (تثنية، ٢٦:٤) ، هذه "الصّيغة الإيمانيّة التّاريخيّة المقتضبة" - كما أطلق عليها "ج. فون راد" (فون راد، ١٩٥٨،١١-٢٠) - ليست شيئا آخر سوى تلخيص وإيجاز شديدين لقصّة "الخروج" الّتى يتمّ الآن استكمالها بقصص الآباء وقصّة أخذ الأرض، لأنّ الآيات ٥-٩ من الإصحاح ٢٦ ، سفر "التّثنية" تحكى القصّة كلّها من البداية وحتّى وصول بنى إسرائيل إلى "الأرض"[٩٦].

٧ - ربط هذه الذّكرى بالتّوارث الشّفوىّ؛ أى: جعلها جزءا من المرويّات الشّفويّة، بتعبير آخر: استخدام الشّعر كوسيلة "تقنين" وكنوع من "التّدوين" لذكرى التّاريخ. بحيث يكون تاريخ بنى إسرائيل "مدوّنا" مرّة أخرى فى التّراث الشّفوىّ:

فنحن نجد أنّ السّفر (سفر "التّثنية") ينتهى بنشيد طويل، تتلخّص فيه مرّة أخرى كلّ ألوان الوعيد بالعواقب الوخيمة الّتى تنتظر بنى إسرائيل في حالة عدم التزامهم بتعاليم الشّريعة وفى حالة نسيانهم إيّاها، وهذا فى صورة شعريّة مقتضبة. والغرض من هذا النّشيد هو أن يسهل حفظه ويبقى حيّا فى التّراث الشّفوىّ للشّعب وتذكّره بهذه الطّريقة باستمرار بالعهود والالتزامات الّتى تربطه؛ ولذا يخاطب الرّبّ موسى قبل وفاته فى وصاياه الأخيرة، قائلا:

"فالآن اكتب هذا النّشيد، ولقّنه بنى إسرائيل ليكون فى ذاكرتهم شهادة لى عليهم، حين أدخلهم الأرض الّتى أقسمت لآبائهم عليها، وهى أرض تدرّ لبنا وعسلا، فيأكلون

(٩٦) هذه الآيات تقول: "ثمّ يجىء (المقصود الأبناء) ويقول أمام الرّبّ، إلهكم: كان أبى أراميّا تائها، فنزل إلى أرض مصر وتغرّب هناك فى جماعة قليلة وصار أمّة عظيمة قويّة كثيرة العدد. فأساء إلينا المصريّون وعذّبونا واستعبدونا بقساوة. فصرخنا إلى الرّبّ إله آبائنا حتّى سمع صوتنا ونظر إلى عذابنا وشقائنا وبؤسنا. فأخرجنا من مصر بيد قديرة وذراع ممدودة ورعب شديد ومعجزات وعجائب، وأدخلنا إلى هذا الموضع وأعطانا هذه الأرض الّتى تدرّ لبنا وعسلا" (تثنية، ٢٦، ٥-٩) (المترجم)

ويشبعون ويسمنون ويميلون إلى آلهة أخرى ويعبدونها ويستهينون بي وينقضون عهدي، فإذا أصابتهم شرور وأضرار كثيرة، ينشدون هذا النّشيد أمامي، شاهدا عليهم؛ لأنّه لن ينسى من ذاكرة ذرّيّتهم" (تثنية، ٣١ ، ١٩:٢١).

٨ – "تقنين" نصّ العهد (التّوراة) بحيث يصبح هذا النّصّ "قانونا حضاريًا"، وجعل تقنين النّصّ كأساس للالتزام "بحرفيّته"، الحفاظ على حرفيّة النّصّ.

وفي هذا الصّدد يقول "السّفر":

"وكتب موسى هذه الشّريعة، وأمر بقراءتها بصفة دوريّة على مسامع بني إسرائيل، كلّ سبع سنوات في عيد حصاد أوائل الثّمر" (٣١ ، ٩ : ٢١)[٩٧]. وترد ضرورة التّقيّد بحرفيّة النّصّ في أكثر من موضع في السّفر في شكل صيغة الأمر التّالية: "لا تزيدوا كلمة على ما آمركم به ولا تنقصوا منه" (تثنية، ٤–٢ و ١٢:٣٢)[٩٨].

(٩٧) "قراءة نصوص الشّريعة بصفة دوريّة" عند بني إسرائيل تتشابه مع التّقليد المعتاد في النّصوص الحيثيّة، والّذي كان يأمر بأن يتلى نصّ "العقد" على مسامع النّاس في مسافات زمنيّة منتظمة. انظر: "ف. كوروشيك – V. Korosec" ١٩٣١ ، ص ١٠١ وما بعدها. وقارن أيضا: "ج. إ. ميندنهال – G. E. Mendenhall" ١٩٥٥ ، ٤٣ ، و "ك. بالتسر – K. Baltzer" ١٩٦٤، ٩ وما بعدها. بالنّسبة للأشوريّين، قارن: "إ. فيدنر – E. Weidner" ١٩٥٤–٥٦ . وكان "عزرا" الكاهن والعالم بالشّريعة يقرأ التّوراة في عيد الحصاد (عيد المظال) يوما بعد يوم، ومن أوّل يوم إلى آخر يوم على مسامع الشّعب (قارن : نحميا ٨ . ١ و ١٨ ، قارن : بالتسر ٩١ – ٩٢) . قارن أيضا الأمر الّذي أصدره الملك "هاتوشيليش"، ملك الحيثيّين (القرن ١٦ ق. م.) في نهاية "وصيّته" لابنه الملك الّذي سيأتي بعده: "... وعليك (المقصود وليّ العهد) أن تقرأ هذه اللّوحة كلّ شهر وبانتظام؛ لأنّك بقراءتها سوف تحفظ في رأسك كلماتي وحكمتي على مرّ الدّوام". (انظر: "لاروخ – Laroche": قائمة النّصوص الحيثيّة، رقم، نقلا عن: "كانكيك/مور – Cancik– Mohr" ١٩٩٠، ٣١٤).

(٩٨) حول "صيغة القانون الحضاري" وصورها المختلفة قارن الفصل الثّاني، النّقطة ٢ ، البداية. هنا في "سفر التّثنية" ترد صيغة مزدوجة من "القانون"، وهي صيغة "العقد" كقانون حضاريّ وصيغة "الرّواة" كقانون حضاري أيضًا. الصّيغتان كلتاهما تفرضان الالتزام بالعقد في مجمل تفاصيله بكلّ "حرفيتها"، وعدم جواز المساس به في شكله النّصّي أيضا. وتفسير هذا الارتباط بين صيغتي "القانون" هنا هو أنّ التّراث هو الآخر يتمّ فهمه بشكل قانونيّ، وهذا على اعتبار أنّ التّراث يمثّل نوعا من "العقد" الّذي يبرمه المؤلّف مع الكتبة والنّسّاخ. ولكي يمكن الالتزام بأيّ عقد كان، لابدّ أن يكون توارث هذا العقد وتناقله بين الأجيال صحيحا ؛ أيّ لابدّ أن يكون النّصّ منقولا بنصّه الصّحيح. وقد كانت تكتب "صيغ اللّعنة" في نهاية النّصوص في حضارات الشّرق القديمة للدّعاء على كلّ من يحرّف النّصّ عن موضعه. ووظيفة "صيغ اللّعن" هذه كانت ليست فقط حماية نصّ العقد من التّحريف، بل وجدت هذه الصّيغ لكي تكون حماية لشكل النّصّ أيضا؛ ولهذا تقابلنا الصّيغة في هوامش اللّوحات الكتابيّة المسماريّة في الحضارة البابليّة بصيغة الأمر نفسها الّتي ترد بها في "سفر التّثنية" (عدم الإضافة وعدم الانتقاص من النّصّ) مع الفارق أنّها في الكتابات البابليّة ترد في شكل إنذار واضح موجّه إلى النّسّاخ بعدم التّحريف في النّصّ. قارن: "أوفنر – Offner" ١٩٥٠ و "كانكيك – Cancik" ١٩٧٠، ص ٨٥ وما بعدها، و "فيشبانه – Fishbane" ١٩٧٢ .

لقد تطوّر عن مبدأ القراءة الدّوريّة لنصّ "العهد" عند بني إسرائيل مبدأ قراءة التّوراة المتّبع اليوم فى بيع اليهود؛ حيث تُقرأ التّوراة كلّها مرّة على مدار العام، والصّلوات المسموعة والخطب الدّينيّة المتّبعة أيضا فى الكنائس المسيحيّة تعتبر فى الحقيقة خلفا لمؤسّسة خُلقت أساسا لتكون لسان حال الذّكرى الجماعيّة(٩٩).

من بين هذه الصّور الثّمانى من صور "فنّ تقوية الذّاكرة الجماعيّة" تعتبر الصّورة الثّامنة من أكثرها أهميّة وأكثرها حسما، فهذه الصّورة الثّامنة من أنماط "تقوية الذّاكرة الجماعيّة"، والخاصّة بتقنين النّصّ (سفر التّثنية) تعنى فى الواقع "تدخّلا" فى التّراث ووقفا دون تدفّقه؛ لأنّ أخذ النّصّ من مرحلة "تدفّقه وسيلانه" فى الحضارة، وتجميده ووضعه في مرتبة "القانون الحضاريّ"، هذا يعنى تدخّلا واضحا فى تراث هذا النّصّ، وهذا هو ما تمّ بالتّحديد في حالة "سفر التّثنية" هنا، فحدث هناك تدخّل فى "تراث" هذا النّصّ، أدّى هذا التّدخّل إلى إخضاع هذا الكمّ الكبير الموجود فى حالة "تدفّق" و"سيلان" من موروثات النّصّ إلى عمليّة اختيار صارم، وتّم بعد ذلك تثبيت الأشياء الّتى تمّ اختيارها تثبيتا جوهريًا، ثمّ إضفاء صفة القدسيّة عليها، ومعنى "صفة القدسيّة" الارتقاء بها إلى مرحلة الالتزام الشّديد الّذى يمثّل مبدأ "الحاكميّة الأخيرة"؛ وبالتّالى توقّف تيّار التّراث حول هذا النّصّ بشكل قاطع، من الآن فصاعدا لا يُسمح بإضافة شيء إلى النّصّ، ولا بانتقاص شيء منه أبدا؛ وبهذا ينشأ من صيغة "العهد" مبدأ "القانون الحضاريّ"(١٠٠).

وفى ضوء الفرق الّذى أشرنا إليه آنفا فى هذا الكتاب بين الذّاكرة "الاتّصاليّة" والذّاكرة "الحضاريّة" ؛ يمكننا الآن أنّ نحدّد المشكلة الأساسيّة فى "سفر التّثنية" بصورة أدقّ : إنّ القضيّة المطروحة فى هذا السّفر هى نقل ذكرى "اتّصاليّة"؛ أى ذكرى

(٩٩) قارن: "بالتسر – Baltzer" ١٩٦٤ ، ص ٩١ وما بعدها، وأيضا: تفسير "سفر التّثنية" كخطبة خاصّة بالشّريعة، فى "ج. فون راد – G. von Rad" ١٩٤٧ ، ص ٣٦ وما بعدها.

(١٠٠) قارن حول هذه النّقطة: "آ. و يان أسمن – A. und Jan Assmann" ١٩٨٧ . حول نشأة "القانون العبرانيّ" وحول معنى سفر "التّثنية" باعتبار أنّه يمثّل "لبّ" بلورة عمليّة "التّقنين" الإنجيليّة ككلّ، قارن: مقال "ف. كريزيمان – F. Cruesemann" في المصدر نفسه المذكور. وحول معنى مبدأ "القانون الحضاريّ" بصفة عامّة، قارن مقالات "ك. كولبه – C. Colpe" و "آ. و ى. أسمن – A. und Jan Assmann"

معاشة ومجسّدة في شهود أحياء، إلى ذكرى "حضاريّة"؛ أي ذكرى مشكّلة ومدعّمة بصورة مؤسّسيّة، عن طريق مؤسّسات الحضارة، وبالتّالي نقلها إلى مجال "تقوية فنّ الذّاكرة الحضاريّ". الذّكرى الّتى لم تعد معاشة ومجسّدة فى الذّاكرة "الاتّصاليّة" لجيل ما، تقع بالضّرورة فى تناقض مع الزّمن الحاضر، والّذى من طبيعته التّقدّم إلى الأمام باستمرار. مثل هذه الذّكرى تصبح عندئذ ذكرى "مضادّة للزّمن الحاضر" – كما أطلق عليها "ج. تايسين تعبيره الصّائب (ج. تايسين ١٩٨٨).

٢ – تعرّض الذّكرى لخطر النّسيان والظروف الاجتماعيّة المسبّبة للنّسيان

كلّ من لديهم علم بالأساطير والحكايات يعرفون جيّدا الدّافع الّذى يقول إنّ التّحذير من عدم نسيان أمر ما، والتّنبيه الدّائم على عدم نسيان هذا الأمر، يحمل دائما فى مضمونه إشارة إلى أنّ إمكانيّة نسيان هذا الأمر بالتّحديد واردة، فالبشر يميلون كثيرا إلى استخدام هذه التّحذيرات قبل عبور حدّ ما أو قبل دخول مكان غريب؛ لأنّ ما يسبّب النّسيان فى الغالب هو الدّخول إلى مكان غريب، وبصفة خاصّة تناول طعام غريب، وهذا هو ما حدث بالضّبط مع بنى إسرائيل.

والنّموذج الأصلى، أو المشهد الأساسىّ، لمثل هذا التغيير فى الأطر والّذى يُشجّع على النّسيان هو الرّحلة إلى الغربة، وعبور الحدود الخاصّة بالإنسان إلى حدود غريبة. عندئذ ينسى الطّفل أبويه، وينسى الرّسول المهمّة المكلّف بها، وينسى الأمير نبالة أصله، وتنسى الرّوح منشأها السّماوىّ. وسبب هذا كلّه راجع إلى أنّه ليس هناك شىء فى العالم الجديد يحمل الذّكرى ويدعّمها. لم تعد للذّكرى هنا أطر ترتبط بها وتستند إليها، لم يعد هناك شىء واقعىّ يدعّم الذّكرى، فتصبح غير حقيقيّة، ثمّ تتلاشى تماما بعد ذلك.

وهذا الموقف بالتّحديد هو ما يخاف منه "سفر التّثنية"، بل ويفترض وقوعه مع بنى إسرائيل: اختفاء الذّكرى بسبب اختفاء الأطر الّتى تحملها، وبسبب عدم وجود شىء "يذكّر" بها فى العالم الجديد. "فسفر التّثنية" نزل قبل عبور بنى إسرائيل نهر الأردن، والموقف الآن قبل العبور. إنّه "كلام" (واسم السّفر باللّغة العبريّة هو "دبرائم"؛ أى كلام،

حسب الكلمات الأولى الّتى يبدأ بها: "هذا كلام الشّريعة الّذى كلّم به موسى جميع بنى إسرائيل فى البرّيّة"، ١-١) ، إنّها فقط "كلمات"، تلك الّتى تقال عند الحدود، قبل عبور نهر الأردن. لا يمكن تصوّر تغيير فى الأطر الحاملة للذّكرى أشدّ وأكبر من هذا الموقف الّذى ينتظر شعب إسرائيل فى نهاية سيره فى البرّيّة لمدّة أربعين عاما، بهذا القدر نفسه من التّباعد بين الموقفين، فإنّ ذكريات هذا الشّعب معرّضة للضّياع، فعندما يعبر الشّعب نهر الأردن ويأكل طعام الأرض الجديدة "الّتى تدرّ لبنا وعسلا"؛ فسوف ينسى هويّته ورسالته ؛ وينسى أيضا "العهد" الّذى أبرمه مع ربّه فى البرّيّة.

عندما يقرأ الإنسان فى "سفر التّثنية"، يلحّ على الإنسان الانطباع بأنّه ليس هناك شىء أدنى بداهة وطبيعيّة من أن يتذكّر المرء تاريخا فيه ما فيه من الأحداث الجسام، تاريخا مؤثّرا ومليئا بكلّ علامات عدم النّسيان، وأنّه ليس هناك شىء أكثر طبيعيّة وبديهيّة من أن ينسى الإنسان عندئذ كلّ تجارب الأربعين عاما الماضية نسيانا تامّا، ولكن السّؤال الآن: بما يعلّل عندئذ النّصّ (سفر التّثنية) هذا الموقف التّشاؤمىّ من عدم إمكانيّة الاحتفاظ بالماضى وتصوّر إمكانيّة انهيار الذّكرى الجماعيّة؟ ما الّذى يجعل النّصّ يفترض أنّ هذا التّاريخ أو هذا الماضى الملىء بالأحداث من الممكن أن ينهار، وأنّ كلّ هذه الذّكريات الّتى تربط بنى إسرائيل بهذا الماضى من الممكن أن تُنسى؟ هناك سببان لوجود مثل هذا الافتراض يُذكران دائما؛ أوّلهما: التّناقض بين المرحلتين (الحياة فى الماضى والحياة فى الحاضر والمستقبل) ، وثانيهما: وجود المغريات فى الحياة الجديدة وإمكانيّة وقوع شعب إسرائيل فريسة هذه الإغراءات، فالأرض الّتى سيدخلها شعب إسرائيل تضع أمام هذا الشّعب ظروفا معيشيّة مختلفة تماما عن حياته السّابقة، الّتى تعوّد عليها حتّى ذلك الحين، ففى السّفر توصف هذه الأرض هكذا:

أنّ الرّبّ، إله بنى إسرائيل، يدخل شعبه "أرضا صالحة، لها أنهار وينابيع وعيون تتفجّر فى البقاع والجبال؛ أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمّان، أرض زيت وعسل، أرضا لا تفتقر فيها إلى خبز تأكله، ولا تتحسّر فيها على شىء، أرضا من حجارتها الحديد ومن جبالها تطلب النّحاس، وعندما تأكل وتشبع، فلتشكر الرّبّ، إلهك؛ لأجل الأرض الصّالحة الّتى أعطاها لك؛ فحاذر الآن أن تنسى الرّبّ، إلهك، وأن لا تعمل بوصاياه وأحكامه وسننه الّتى أنا آمرك بها اليوم. فإذا أكلت وشبعت وبنيت بيوتا فخمة

وسكنتها وكثر بقرك وغنمك وفضّتك وذهبك وجميع ما لك، فلا يطمح قلبك فتنسى الرّبّ إلهك الّذى أخرجك من أرض مصر، من دار العبوديّة (...) ، ولا تقول فى قلبك : بقدرتى وقوّة ساعدى اكتسبت ما أنا عليه من سلطان، بل تذكر الرّبّ، إلهك، الّذى أعطاك تلك القدرة ليفى بعهده لآبائك كما فى هذا اليوم. وإن نسيت الرّبّ إلهك واتّبعت آلهة غريبة وعبدتها وسجدتّ لها، فأنا شاهد عليك اليوم بأنّك لا محالة بائد" (سفر التّثنية، ٨ ، ١٠:١٩).

وفى موضع آخر، يقول الرّبّ لبنى إسرائيل:

"وإذا أدخلكم الرّبّ إلهكم الأرض (...) (إذا أدخلكم) مدنا عظيمة حسنة لم تبنوها وبيوتا مملوءة كلّ خير لم تملؤها، وآبارا لم تحفروها، وكروما وزيتونا لم تغرسوها، فإذا أكلتم وشبعتم، لا تنسوا الرّبّ الّذى أخرجكم من أرض مصر، من دار العبوديّة" (٦ - ١٠:١٢).

إنّ النّسيان يتأتّى عن طريق تغيير الأطر الّتى توضع فيها الذّكرى والّتى تعيش فيها المجموعة، عن طريق التّغيّر التّام فى ظروف الحياة وفى الظّروف الاجتماعيّة، ورمز وجوهر هذا الواقع الجديد، والّذى يصبح فيه الواقع القديم غير صالح، هو نظام الأكل؛ ولذا فإنّه يتمّ هنا اختزال تجربة الأربعين عاما من سير بنى إسرائيل فى البرّيّة فى تلك الصّيغة الموجزة العجيبة الّتى تقول : "إنّ الإنسان لا يمكن أن يعش من الخبز وحده"؛ إذ يخاطب الرّبّ شعب إسرائيل قائلا: "واذكر جميع الطّرقات الّتى سيّرك فيها الرّبّ إلهك فى البرّيّة هذه الأربعين سنة، ليقهرك ويمتحنك حتّى يعرف ما فى قلبك، أتحفظ وصاياه أم لا؟ فأذلّك وجوّعك، ثمّ أطعمك المنّ الّذى لم تعرفه أنت ولا عرفه آباؤك، حتّى يعلّمك أنّ الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بكلّ ما يخرج من فم الرّبّ يحيا الإنسان" (٨:٣) . فعندما يتبدّل الواقع حول الإنسان، فليس هناك أقرب من أن ينسى الإنسان عندئذ كلّ ما كان يتّصل بالواقع القديم، وكان صالحا وساريًا فى ذلك الواقع؛ وهذا لأنّ هذا القديم يصبح على تناقض مع الظّروف الخارجيّة للواقع الجديد، ولا تقرّه هذه الظّروف ولا تحمله.

غير أنّ الذّكرى ليست معرّضة فقط للانهيار النّاتج عن سقوط الأطر الخارجيّة الّتى تحمل عمليّة التّذكّر - والّذى يمكن أن نطلق عليه انهيارا طبيعيًا - فحسب، بل هى

في الوقت نفسه معرّضة أيضا للنّسيان عن طريق التّأثير المدمّر القادم من الخارج؛ ولهذا نرى أنّ "سفر التّثنية" يتحدّث كثيرا عن "شرك الهلاك" وعن "الإغراءات" الّتي يمكن أن يقع فيها بنو إسرائيل، إذا اختلطوا بالشعوب الأخرى في الأرض الّتي سيدخلونها . فالأرض الّتي سيدخلها شعب إسرائيل سوف يكون لها سحر كبير عليهم، وسوف تغريهم؛ ولذا يؤكّد "السّفر" دائما على عدم اختلاط بني إسرائيل بالشّعوب الأخرى، سكّان هذه الأرض، بل ويؤكّد على ضرورة إقامة حاجز متين من الغربة بينهم وبين الآخرين، حاجز يصعب اختراقه. ونقرأ في هذا السّياق الآيات التّالية:

"لا تقطعوا معهم (شعوب هذه الأرض) عهدا، ولا تأخذكم بهم رأفة، ولا تصاهروهم، فتعطوا بناتكم لبنيهم وتأخذوا بناتهم لبنيكم؛ لأنّهم يردّون بنيكم عن اتّباع الربّ، فيعبدون آلهة أخرى (...) ، بل هذا ما تفعلون بهم: تهدمون مذابحهم، وتحطّمون أصنامهم المنصوبة، وتقطعون أوتاد آلهتهم، وتحرقون تماثيلهم بالنّار" (التّثنية، ٧– ٢:٥) ، وفي موضع آخر: "لا تشفق عليهم ولا تخدم آلهتهم، ففي ذلك شرك لهلاكك" (١٦:٧).

تريد هذه الآيات أن تقول: يجب على إسرائيل ألاّ تنسى ، ويجب ألاّ تقع فريسة للإغراء ولشرك الاختلاط بالشّعوب الأخرى على حدّ سواء، ففي موضع آخر يقول "السّفر" أيضا: "لا تتعلّموا أن تمارسوا ما تمارسه الشّعوب والأمم من الرّجاسات" (١٨–٩) ، والخوف من الإغراء يكمن في الوقوع في شرك عبادة الأصنام، وتعدّد الآلهة ، يكمن في تبنّي العادات الدّينيّة السّائدة في بلاد الضّفّة الأخرى من نهر الأردن (فلسطين) ، فأسلوب الحياة الخاصّ ببني إسرائيل والّذي يطلبه الربّ منهم، أسلوب يتناقض تمام التّناقض مع نمط الحياة السّائد عند الشّعوب الأخرى في أرض فلسطين. لا مكان لآلهة أخرى غير الربّ، إله بني إسرائيل، ولا مكان لتماثيل ومقدّسات غير هيكل أورشليم، ولا مكان للمنجّمين بالقول، ولا للمتكهّنين بالغيب، ولا لقرّاء الطّالع، ولا لكهنة العرافة، ولا للسّحرة، ولا للمتشعوذين[١٠١] ، ولا لسدنة أيّة معابد أخرى، باختصار: يجب على شعب إسرائيل ألاّ يتأقلم، ولو في أدنى الأشياء قدرا، مع عادات وتقاليد هذا البلد؛ لأنّ كلّ هذه الأشياء تعتبر فسقا في نظر الربّ[١٠٢].

(١٠١) حول تحريم السّحر والعرافة، قارن: التّثنية ١٨ ، ٩ وما بعدها. قارن أيضا الكتاب الثّالث من كتب "موسى" ١٨ ، ٣، و١٨ ، ٢١، و١٩ ، ٢٦ و ٢٧،٢٠ و ٣١،١٩ .

(١٠٢) حول الصّراع بين مبدأ "الواحديّة" ومبدأ تعدّد الآلهة عند بني إسرائيل، قارن أخيرا البحث المقدّم من: "م. فيبرت – "M. Weipert ١٩٩٠ .

إنّ الشّيء الّذى لا يجوز لشعب إسرائيل أن ينساه - بأية حال من الأحوال - عندما يصل إلى الأرض المقدّسة وتغمره الرّفاهية، هو تلك الرّوابط والعهود الّتى قطعها مع الرّبّ "يهوه" فى طور سيناء. فالماضى والمستقبل ينقسمان فى هذا التّاريخ مثل انقسام الأرض نفسها، الّتى مرّ بها بنو إسرائيل على مدى تجوالهم: أرض "صحراء" و"أرض مثمرة"، "بريّة" و"حضر". فالأمر ليس هكذا؛ بحيث إنّ "الأمس" يتواصل مع "اليوم": بل على العكس، هناك خطّ فاصل واضح جدّاً مشدود بين الاثنين. وبالرّغم من هذا، فإنّه لابدّ من الاحتفاظ بالأمس فى داخل "اليوم". فهنا يُطلب من الشّعب أن يأتى بذكرى، بل بمنظومة ذاكراتيّة، لا تدعّمها أيّة "أطر" من أطر الواقع الحاضر. ومعنى هذا الكلام، أن يبقى الشّعب غريبا فى بلده، وغريبا فى الحاضر الّذى يعيش فيه. فالتّأقلم هنا مع الأوضاع الموجودة فى "الأرض" معناه النّسيان؛ لأنّه إذا تأقلم الشّعب على الأوضاع الموجودة أمامه ؛ فسوف يعنى هذا أن ينسى الشّعب الرّسالة والعهد اللّذين أُعطيهما من "الرّبّ". ويمكن إدراك أبعاد هذا الكلام الّذى يُقال هنا، إذا أخذنا فى الاعتبار أيضا الخبر المذكور فى سفر "الملوك الثّانى" (٢٢-٢٣) عن العثور على هذا الكتاب (سفر "التّثنية") ، فبعد "العثور" على الكتاب (سفر التّثنية، كتاب الشّريعة) ظهر فجأة - فى ضوء تعاليم هذا الكتاب - أنّ كلّ الطّقوس والممارسات الدّينيّة الّتى كانت سائدة، وكانت مزدهرة فى ربوع تلك البلاد هى بالضّبط تلك الطّقوس نفسها الّتى تُستصرخ فى هذا الكتاب على أنّها "رجس" و"فسق"، وكان لابدّ من استئصال شأفتها فى عمليّة تطهير شاملة، شملت كلّ أرجاء البلاد فى قسوة وضراوة منقطعتى النّظير، فالذّكرى تأتى هنا فى شكل الصّدمة وأثرها هنا مدمّر أيضا.

إنّ إصلاح "الشّريعة" فى عهد "يوشيا"، ملك يهوذا، يتمّ تصويره على أنّه ثورة قادمة من أعلى، فقد تمّ تنفيذ هذا الإصلاح على أرض الواقع فى ظلّ الاستناد إلى حقيقة، كان النّسيان قد طواها منذ عهد بعيد: حقيقة أنّ "الكتاب" الّذى عُثر عليه - "سفر التّثنية" - أظهر لبنى إسرائيل ضلالهم وحيدهم عن الطّريق التى رسمتها الشّريعة، فتعاليم الشّريعة، كما هى موجودة فى هذا "الكتاب" تمّ تطبيقها وكأنّها ذكرى عائدة من الماضى فى شكل الصّدمة، نوع من "الذّكرى اللا إراديّة"[١٠٢]، الّتى تنزل على الإنسان، ولكن هنا على المستوى الجماعىّ. فقط هكذا؛ أى فى شكل حقيقة أمكن

(١٠٢) "memoire involontaire"

الاحتفاظ بها عبر الأزمان، والّذى حفظها لنا هو "النّسيان" - بالتّحديد - حفظها دون أن تتبدّل أو تتغيّر - على خلاف التّراث المتدفّق باستمرار - فقط فى هذا الشّكل استطاعت تعاليم هذا "الكتاب" أن تطلق العنان لطاقاتها الثّوريّة الكامنة فيها. وإذا نظرنا إلى هذا الحدث من الخارج؛ أى بعينى المؤرّخ، يمكننا أن نتعرّف هنا على إستراتيجيّة مميّزة لكلّ الحركات الإصلاحيّة، وهى: أنّه فى أيّة حركة إصلاحيّة يتمّ تقديم الشّىء الجديد من قبل المصلحين على أنّه يمثّل عودة إلى الأصول والجذور، فالمدرسة التّاريخيّة الّتى تأسّست على أفكار "مورتون سميث" ، والّتى تبعناها فى القسم الأوّل من هذا الفصل ترى فى الإصلاح الدّينيّ الّذى قام به "يوشيا" انتصارا "لحركة عبّاد الإله الواحد (يهوه)"، وهذه الحركة هى أساس الدّين عند بنى إسرائيل. وكما سبق أن نوّهنا، فإنّ هذه الحركة كانت حركة معارضة، وقامت على أكتاف بعض أنبياء بنى إسرائيل، وبعض جماعات الشّعب، وكانت موجّهة ضدّ السّياسة الرّسميّة للمملكة اليهوديّة فى عهدها وضدّ الممارسات الدّينيّة الّتى كانت سائدة آنذاك[١٠٤] (م. سميث ١٩٨٧، ١١-٤٢) ، وحسب هذا التّفسير، تكون فكرة "الوحدانيّة" المتمثّلة فى الإله "يهوه" ليست شيئا منتزعا من عالم النّسيان، وإنّما شىء أُنتُشل فقط من القاع، ثمّ أطلق طاقاته بعد ذلك، وأنّها (فكرة الوحدانيّة) تكون بهذا - انطلاقا من الأرضيّة الجديدة الّتى اكتسبتها - هى الّتى قد وسمت العادات السّائدة فى عهد "المملكة اليهوديّة الكبرى" (مملكة داود وسليمان) على أنّها "ردّة" و"نسيانا". فحسب القصص الإنجيليّ، كان هناك عهد سابق على فترة الممارسات والعادات الدّينيّة "المنحرفة" فى عصر "الملوك"، هذا العهد كان يُعرف بمرحلة "الوحدانيّة الخالصة"، وكان ينتشر فيه مبدأ "الإله الواحد"، غير أنّ هذا العهد - بما كان يحمله من أفكار دينيّة خالصة - "تغرّب" فى عصر "الممالك الكبرى" بسبب تأقلم هذه الممالك مع البيئات الحضاريّة المحيطة بها، وكان هذا هو بالفعل السّبب فى نسيانه تماما، ولكن هذه التّجربة (تجربة الإله الواحد) الّتى طُبعت فى قلب شعب إسرائيل طبعا، كان من غير الممكن نسيانها إلى الأبد، فقد شقّت طريقها إلى الخروج إلى ضوء الحياة، وهذا فى شكل "تطهير" شامل، وفى شكل "كنس" لكلّ الممارسات الدّينيّة "المنحرفة" الّتى كانت سائدة فى عصر الممالك اليهوديّة الكبرى (سفر "حزقيال" ٢٠- ٣٦:٣٨)[١٠٥] ، وقد اجتُثّت كلّ هذه الممارسات الدّينيّة من

(١٠٤) انظر النّقطة الخاصّة بهذه القضيّة فى هذا الفصل. (المترجم)

(١٠٥) قارن: "م. فلتزر - M. Walzer" ١٩٨٨ ، ٦٨ وما بعدها.

على أرض الوجود في قسوة منقطعة النّظير؛ فضلا عن أنّ العصر آنذاك كان مفعما بالتّوتّرات السّياسيّة[١٠٦]. إنّ تاريخ الدّين يظهر لنا في هذه الصّورة "التّركيبيّة" الّتي أمامنا وكأنّه "دراما ذاكراتيّة"، تماما بالمعنى الّذي يقصده نفسه "زيجموند فرويد" في نظريّته عن تاريخ الأديان. هذه "الدّراما الذّاكراتيّة" تسير إلى الخلف في التّاريخ مرورا بعصر الممالك الكبرى ووصولا إلى بداية الدّراما، وهي قصّة "الخروج"؛ فذكرى "الخروج من أرض مصر" كانت هي شعار هذا الإصلاح الشّرائعيّ الّذي تمّ في عهد "يوشيا"، ونجاح هذا الإصلاح يمكن تفسيره حقيقة، إذا فهمناه على أنّه دراما للذّكرى، على أنّه عودة لشيء مكبوت، وإذا افترضنا في الوقت نفسه أنّه كان يوجد شيء في الواقع، هذا الشّيء يتمّ استحضاره الآن في شكل المعاني الذّاكراتيّة المجازيّة المتمثّلة في "الخروج" و"سيناء" و"إعطاء الأرض" – كمعان مجازيّة و"كشخوص ذاكراتيّة".

لقد وضع اليهود في محنة المنفى إلى بابل أسس ودعائم "فنّ لتقوية الذّكرى" الحضاريّة ليس له نظير يشبهه في تاريخ البشريّة، فالشّيء الخاصّ و"الاصطناعي" – في الوقت نفسه – في "فنّ الذّكرى" هذا يكمن في أنّ الأسلوب الّذي طوّره شعب إسرائيل في هذا الصّدد ليست لديه القدرة فقط على الاحتفاظ بالذّكرى، دون أن يكون لها ما يدعّمها وما يساندها في الأطر الرّابطة في الواقع الحاضر الّذي تعيش فيه هذه الذّكرى، بل إنّه يكون على النّقيض التّامّ من هذا الواقع، فالذّكرى عادة تبقى وتحيا، عندما يكون لها في العصر الحاضر ما يؤكّد ويبرّر وجودها عن طريق "الأطر الرّابطة" الموجودة في الحضارات، والّتي تربط الحاضر، بالماضي والإنسان ببقيّة أفراد المجموعة. غير أنّنا هنا أمام حالة فريدة جدًا: فليست هناك أطر رابطة في الواقع

(١٠٦) تناسب مع مدة حكم الملك "يوشيا"، ملك "يهوذا"، أن حدث تفكّك سريع واضمحلال للدّولة الأشوريّة. وكما نعرف، فإنّ الدّولة الأشوريّة كانت قد أخضعت لسيطرتها مملكة بني إسرائيل المعروفة باسم "المملكة الشّماليّة" مائة عامٍ فقط قبل حدوث هذا التّفكّك، كما أنّها (أي: الدّولة الأشوريّة) كانت قد أدخلت مملكة يهوذا المعروفة باسم "المملكة الجنوبيّة" – كدولة تابعة لها – في سيطرتها السّياسيّة والحضاريّة. فمع اضمحلال الدّولة الأشوريّة الّذي بدأ في عهد "يوشيا" خفّت قبضة الأشوريّين على بني إسرائيل وأصبحت الفرصة متاحة لمزيد من الحرّيّة وتقرير المصير. ونتيجة هذه المحاولات الاستقلاليّة كانت "سفر التّثنية" الّذي تمّ العثور عليه في تلك الفترة. لمزيد من التّفصيل حول الخلفيّة التّاريخيّة انظر: "هـ. شبيكرمان – "H. Spieckermann ص ٢٢٧ وما بعدها.

الحاضر تدعّم هذه الذّكرى وتساندها، بل أكثر من هذا أنّ هذه الذّكرى تتناقض تماما مع ظروف العصر الحاضر، وصورة هذا التّناقض هى: البرية فى مقابل الأرض المقدّسة، أورشليم فى مقابل بابل، وبفضل هذا "الفنّ الذّاكراتىّ" استطاع اليهود لما يقرب من ألفى عام، مشتّتين فى كلّ بقاع الدّنيا، أن يحتفظوا بذكرى "أرض" وبذكرى "أسلوب حياة" يتناقضان تمام التّناقض مع أىّ عصر حاضر عاشوه طوال هذه السّنين، احتفظوا بهذه الذّكرى حيّة فى صورة "الأمل" فى العودة والرّجوع: "هذا العام عبيدا، فى العام القادم أحرارا، هذا العام هنا، العام القادم فى أورشليم"، مثل هذه الذّكرى "الأوتوبيّة" الخياليّة الّتى لا تجد فى "الأطر الرّابطة" الخاصّة بتجارب أىّ عصر حاضر تمرّ به سندا أو تدعيما، هذه الذّكرى نطلق عليها، بالتّعبير الصّائب الّذى وضعه "ج. تايسين" لها، اسم "الذّكرى المعاكسة للزّمن الحاضر" (ج. تايسين ١٩٨٨).

بالرّغم من أنّ "فنّ التّذكّر" الحضارىّ الّذى أسّس له "سفر التّثنية" يتعلّق بظاهرة فريدة ومميّزة لا يتأتّى فهمها إلاّ من خلال الظّروف التّاريخيّة الخاصّة ببنى إسرائيل، إلاّ أنّه يمكن تعميم مبدأ "الذّكرى المعاكسة للزّمن الحاضر" الّتى أسّس هذا السّفر لها على جميع الحضارات الأخرى، فالمسألة هى أنّ هناك شيئا فى اليهوديّة تطوّر إلى أقصى ما يمكن من درجات التّطوّر و"التّصعيد"، شيئا ركّزت عليه اليهوديّة بشكل أوضح، هو نفسه موجود فى واقع الأمر فى بقية الحضارات فى صورته العاديّة. فى كلّ مجتمع من المجتمعات البشريّة يوجد ما أطلق عليه "إردهايم" (١٩٨٨) اسم "التّراكيب غير المتوافقة زمنيّا" مع حاضر المجتمع، وهذه "التّراكيب عبارة عن مؤسّسات معيّنة داخل المجتمع وظيفتها "الحفاظ والثّبات" أكثر من "التّقدّم" ومسايرة المجتمع؛ فهى تراكيب تعمل على توقيف الماضى وتعيش أكثر بروح الماضى أكثر من مسايرتها لروح الحاضر المتقدّم، و"الدّين" فى المجتمعات يمثّل حالة مميّزة لمثل هذه التّراكيب الّتى لا تسير زمنيّا مع الحاضر المتقدّم باستمرار، "فالدّين" وظيفته داخل الحضارة هى المحافظة على "الأمس"، على الماضى الّذى لا ينبغى نسيانه بأية حال من الأحوال. فالحضارة تشكّل الزّمن الحاضر، "اليوم"، والدّين يجعل "الأمس" حاضرا، فوظيفة الدّين مرّة أخرى هى - كما عبّر عنها "كانيك/مور (١٩٩٠، ٣١١): "جلب عدم التّوافق فى الزّمن عن طريق التّذكّر والاستحضار والتّكرار"، الارتباط فى اتّجاه الخلف، فى

اتّجاه الماضي، والذّكرى والتّذكّر الحافظ للأشياء من النّسيان: هذه هي الأصول الأساسيّة للدّين[١٠٧]، وسفر "التّثنية" قد فصّل هذا التّركيب بصورة روائيّة و "جمّدها" في صورة مجازيّة للذّكرى، أخذت شكلا بارزا قويًا، فالحياة – حسبما أراد "السّفر" – لا تنتهي حدودها في "اليوم"، في الزّمن الحاضر فقط، تماما مثلما أنّ الإنسان "لا يعيش من الخبز وحده" (التّثنية ٨–٣) ، فالدّين – بالمعنى الّذي رسمه "سفر التّثنية" لأوّل مرّة على الأرض، وبالمعنى الّذي أصبح به فيما بعد معيارا ومقياسا لكلّ الأديان المتأخّرة – هو الالتزام بارتباط وعهد تمّ إبرامهما في ظلّ ظروف صعبة ومختلفة تماما عن ظروف الحاضر، وحتّى لو لم يجد هذا الارتباط ما يدعّمه وما يسانده في ظروف هذا الزّمن الحاضر.

(١٠٧) قارن: "هـ. ي. فابري – H. J. Fabry" ١٩٨٨ . حول مشكلة أصل كلمة "religio"، واشتقاقها من كلمة "religere" بمعني "يراعي شيئا بدقة" أو كلمة "re- ligere" بمعنى "يرتبط، يلتزم بشيء"، انظر: هـ. تسيركر – H. Zirker"، ١٩٨٦ . على أية حال تبقى المسألة في المقطع البادئ "-re"، بمعنى "يعيد فعل شيء ما" ومعناه في هذا السياق.

الفصل السّادس

ولادة التّاريخ من روح القانون[1]

I."سمطقة"[2] التّاريخ بمفهوم العقاب والنّجاة

في سياق سؤالنا عن الذّاكرة الحضاريّة اعتُبِرت "إسرائيل" بالنّسبة لنا بمثابة النّسق أو النّموذج، وهذا فيما يتعلّق بظاهرتين مركزيّتين، كلّ واحدة منهما على القدر نفسه من الأهمّيّة نظيرتها. هاتان الظّاهرتان هما: التّضييق المقنّن حضاريًا "لتيّار التّراث"[3] ونشأة كتابة التّاريخ. وهاتان الظّاهرتان ترتبط كلتاهما بالأخرى ارتباطا

(١) المقصود بكلمة "قانون" هنا ليس القانون بالمعنى الحضاريّ، ليست "الوضعيّة القانونيّة" المتمثّلة في مجموعة معيّنة من النّصوص (Kanon)، بل المقصود هنا هو "القانون" بمعناه القضائيّ الالتزاميّ، القانون كقاعدة وكالتزام يحدّدان السّلوك (Recht)، وإن كان في حقيقة الأمر هناك ارتباط بين المصطلحين، "فصيغة القانون" بالمعنى الحضاريّ مأخوذة ومستمدّة من "القانون" بالمعنى القضائيّ. راجع حول هذه القضيّة الفصل الثّاني من هذا الكتاب. (المترجم)

(٢) كلمة "سمطقة"، مأخوذة من كلمة "سيميوطيقا"، والسّميوطيقا هي اسم العلم المشهور والمعروف باسم علم "الرّموز والإشارات". وهي علم أصيل في الفكر الأوروبّيّ والفلسفة الغربيّة عموما، وقد سبقت إشارات متفرّقة لهذا العلم بين هوامش هذا الكتاب، وهو يبحث في الأشياء باعتبارها رموزا وإشارات تحمل معان معيّنة: اللّغة كنظام إشاراتيّ، والحضارة كمركّب من الإشارات ، بل وحتّى الكون كلّه كنظام إشارات، ونلفت نظر القارئ هنا إلى بعض التّنويهات المتفرّقة الخاصّة بهذا العلم والّتي صدرت بين هوامش هذا الكتاب. (المترجم)

(٣) راجع مصطلح "تيّار التّراث" وعلاقته بعمليّة "التّقنين" الحضاريّة ؛ حيث إنّ تيار التّراث في كلّ الحضارات الكتابيّة لابدّ أن يشهد عمليّة "تضييق" في خطّ سيره، يؤدّي في النّهاية إلى تجفيف منابعه تماما، حتّى ينشأ ما يسمّى باسم "القانون الحضاريّ"، فعند تجفيف المنابع لدى بعض النّصوص لا تكتسب هذه النّصوص معان جديدة، وتتجمّد المعاني الّتي تحملها هذه النّصوص، وتصبح نصوصا "قانونيّة"، وتتحوّل من نصوص "ثانويّة" إلى نصوص "قانونيّة"، وقد ضرب المؤلّف على هذا أمثلة متعدّدة، هي في الحقيقة الموضوع الرّئيسيّ في هذا الكتاب. وأقرب مثال على "تضييق تيّار التّراث" هو ما يسمّى في الحضارة الإسلاميّة باسم "إغلاق باب الاجتهاد"؛ حيث تتحوّل الاجتهادات السّابقة إلى "قانون حضاريّ". (المترجم)

وثيقا[٤]، ومكانهما المشترك الّذى انطلقنا منه هو ربطهما بمجموعة بشريّة ما، وعمليّة التّكوين العرقىّ لهذه المجموعة، هو "التّثبيت" الأساسىّ والجوهرىّ لهويّة جماعيّة، تستند إلى تراث وموروث حضاريّين، تكوّنا وأخذا شكل "القانون الحضارىّ"، ومن ناحية أخرى تستمدّ هذه الهويّة الجماعيّة ديناميكيّتها من "الدّيناميكيّة الأسطوريّة" الكامنة فى تاريخ هذه المجموعة، والّذى تأصّل وتعمّق فى نفوس أفرادها. هذا التّفسير النّظرىّ الّذى نسوقه هنا يتّفق تماما مع رؤية العصور القديمة، الّتى وضعت أيضا "التّاريخ" و"القانون" – بمعناه الحضارىّ – فى سياق واحد ووثيق وربطت بينهما؛ لذا نقرأ عند المؤرّخ اليهودىّ القديم "يوسيفوس فلافيوس"[٥] قوله: "كُتبنا هى اثنان وعشرون كتابا فقط، غير أنّها تحوى أخبار كلّ الأزمان. خمسة من هذه الكتب هى الكتب المنزّلة على نبيّنا موسى (الكتب الخمسة) ، وتحتوى هذه الكتب الخمسة على تعاليم الشّريعة، وعلى أخبار التّاريخ الّذى وصل إلينا منذ بداية الخليقة حتّى موت المشرّع (موسى). أمّا التّاريخ الّذى بدأ من بعد وفاة مُوسى وحتّى عهد "الأرتاكسيركسيّين"[٦]، فقد كتبه الأنبياء فى ثلاثة عشر كتابا، والكتب الأربعة الأخرى هى عبارة عن مزامير وصلوات للربّ وتعاليم حول حياة ومعاش الإنسان" (قارن:

(٤) طبعا لا يخفى أنّ هناك فعلا ترابطا تامّا بين هذين العنصرين: "تكوين القانون الحضارىّ" و"نشأة كتابة التّاريخ"، وهذان العنصران مهمان فيما يتعلّق بقضيّة "الذّاكرة الحضاريّة"، "فالقانون الحضارىّ" هو الشّىء الّذى تثبّت" فيه "الذّاكرة الحضاريّة"، و"التّاريخ" يحكى نشأة هذه "الذّاكرة الحضاريّة"، ونشأة "القانون" الّذى تظهر فيه. وسيرد الحديث عن كلّ هذا بالتّفصيل فى هذا الفصل. (المترجم)

(٥) "يوسيفوس فلافيوس – Josephus Flavius" هو مؤرّخ يهودىّ قديم، اسمه الحقيقىّ يوسف بن ماتيتياهو. ولد فى القدس فـ٧٢ / ٨٣ بعد الميلاد ومات فى روما حوالى سنة ١٠٠ ميلاديّة، بعد عداوة سابقة مريرة مع القيصر الرّومانىّ "تيتوس فلافيوس فيسباسيانوس"، بسبب حربه ضدّ اليهود، انضمّ يوسف إلى خدمته، وخلع عليه القيصر لقبه "فلافيوس"، وأصبح يسمّى باسم القيصر. كتب يوسيفوس فلافيوس تاريخ اليهود من العصور السّحيقة حتّى عهده (٦٦ ميلاديّة) فى أكثر من ستّة وعشرين مجلّدا، واعتبر هذا العمل من أهمّ المراجع التّاريخيّة فى حياة اليهود فى العالم القديم بأسره. (المترجم)

(٦) "الأرتاكسيركسيّين – Artaxerxes" اسم أسرة فارسيّة حكمت فى بلاد فارس، وتعود هذه السّلالة الحاكمة إلى أسرة "الإخمينديّن" الفارسيّة القديمة، وقد حكمت هذه الأسرة فى القرن الخامس قبل الميلاد. (المترجم)

الفصل السّابع من هذا الكتاب، النّقطة ٢ حيث سنعود بشيء من التّفصيل إلى هذا الاقتباس)(٧).

الملفت في هذا الاقتباس هو أنّ الأجزاء الأولى والأكثر أهميّة في الوقت نفسه من العهد القديم (التّوراة وكتابات الأنبياء) تُجمل كلّها هنا تحت مصطلح عامّ، هو مصطلح "كتابة التّاريخ"، فهذه النّصوص – بما فيها نصوص الشّريعة – تُسمّى "تاريخا"، فما سبق أن أسميناه "بالتّضييق المقنّن" لتيّار التّراث – وهو المرحلة الأساسيّة في تكوين "القانون الحضاريّ"– يخدم هنا صنعة كتابة التّاريخ، صنعة إدارة هذه "الذّكرى" الوحيدة والملزمة الّتي يرويها هذا التّاريخ، وهي الذّكرى الحضاريّة، والأشخاص الحاملون لهذه الذّكرى هنا هم الأنبياء؛ وبانتهائهم تنتهي أيضا كتابة التّاريخ، ويقول "فلافيوس" في هذا السّياق: "في المرحلة التّالية للأنبياء؛ أي من عهد "الأرتاكسيركسيّين" وحتّى عصرنا الحالي يوجد أيضا تاريخ وتوارث تاريخيّ، ولكنّه غير ذي شأن ولا يتمتّع بالقيمة والتّقدير نفسها ؛ وسبب هذا هو أنّ حلقة الأنبياء قد انتهت في هذا العصر".

فالتّاريخ الّذي كتبه الأنبياء – وسوف نطلق عليه فيما يلي اصطلاح "التّاريخ الكاريزماتيّ" – يمتدّ إذن من عهد "موسى" حتّى عهد النّبيّ "نحميا"، وذكرى هذا التّاريخ ، كما دوّنها هؤلاء الأنبياء، مكتوبة في ثلاثة عشر كتابا ، فالواجب الخاصّ الملقى على عاتق بني إسرائيل اتّجاه هذه الذّكرى، وأيضا اتّجاه ضرورة تذكّر هذا التّاريخ نابع من أساس قانونيّ قضائيّ، وهو: روح "العهد" الّذي أبرمته إسرائيل مع الرّبّ، فمن روح "العهد" هذه انبثقت أقوى وأشدّ المطالب الموجّهة إلى الذّاكرة، وهي: أنّه من طبيعة هذا "العهد" أنّه يجب تذكّره في أدقّ تفاصيله، يجب حفظه وتنفيذه – كما هو، والويل لمن ينتقص منه شيئا أو يُضيف إليه شيئا أو يُبدّل فيه شيئا، فكلّ من صيغة

(٧) هذا التّرتيب الّذي يذكره "يوسيفوس فلافيوس" هنا هو نفسه ترتيب "العهد القديم" بالصّورة الّتي عليها اليوم. (المترجم)

"القانون الحضاري"[٨] المعروفة، وصيغة الأمر الشّهيرة عند بني إسرائيل "ذاخور وشامور!" (أي: تذكّر واحفظ!) كلتا الصّيغتين تحملان أساسا معنى "قانونيّا قضائيّا".

وبعد أن شرحنا في الفصل السّابق الأطر التّاريخيّة الّتي تحكم عمليّة "التّقنين الحضاري"، نريد أن نتوجّه في هذا الفصل إلى الأطر الّتي تحكم التّاريخ وكتابة التّاريخ، والفرضيّة الّتي نريد أن نثبتها هنا هي: أنّ كلاّ من التّاريخ وكتابة التّاريخ يرتبطان في حضارات الشّرق الأوسط القديمة بنشأة مؤسّسات قانونيّة قضائيّة ارتباطا وثيقا، فالتّاريخ و"القانون" - بمعناه القضائيّ - صنوان.

وأريد أوّلا أن أبدأ بتعريف لمصطلح "التّاريخ"، وهو تعريف سبق أن اقترحته في سياق آخر: "التّاريخ هو مجموع النّاتج الحاصل من الفعل والتّذكّر معا؛ إذ لا يُمكن أن يكون التّاريخ موجودا بالنّسبة لنا إلاّ عن طريق الذّكرى، وفي المقابل لا يُمكن تذكّر الشّيء الحادث إلاّ عن طريق الفعل"[٩]، والفعل يفترض من جانبه وجود مجال للفعل والتّصرّف، وجود مجال يمكن فيه ممارسة حريّة التّصرّف. هذا المجال يكون محكوما بارتباطات وبحريّات أيضا؛ أيّ أنّه مجال خاضع في توزيعه وتركيبه لقواعد"قانونيّة" بالمعنى القضائيّ، فالفعل يقع في داخل فراغ أو مجال مركّب بشكل قانونيّ، وكان بوسعنا أن نبيّن بسهولة كيف أنّه قد تطوّر من خلال العلاقات الثّنائيّة الّتي كانت قائمة بين الدّويلات السّومريّة بعضها البعض، والّتي كانت منظّمة بشكل قانونيّ، كيف أنّه تطوّر من هذه العلاقات - في صورة حضارة الخطّ المسماريّ - مجال للتّاريخ تعدّى

(٨) حول علاقة صيغة "القانون الحضاري" بمفهوم "القانون القضائي"، ومدى اعتماد "القانون الحضاريّ النّصّيّ" على التّصوّرات والقواعد القانونيّة العامّة، راجع ما ذكرناه في الفصل الخاصّ بهذا الموضوع، وراجع أيضا ما سنذكره فيما يأتي (المؤلّف).

من الواضح أنّ هناك ارتباطا وثيقا بين معنى "القانون" في الاستعمالين، "فالقانون الحضاريّ" معناه وجود "وضعيّة" نصيّة معيّنة، هذه النّصوص تمثّل أساسا وعمادا في الحضارة، وتفرض التزاما معيّنا بها مستمدّ من روح "القانون القضائيّ"، فهناك ارتباط بين الاستعمالين فالمعنى. وقد كانت عمليّة "التّقنين" الحضاريّة في الحضارات الشّرقيّة القديمة خاضعة لإجراءات "قانونيّة" بالمعنى القضائيّ. (المترجم)

(٩) قارن المؤلّف ١٩٨٨ ، ص ١٠٥ . وحول علاقة مصطلح التّاريخ والفعل ببعضهما البعض، قارن: "بوبنر - Bubner" 1948 .

حدود بلاد الرّافدين في القرن الثّالث قبل الميلاد بالفعل، وشمل بعد ذلك في العصر البرونزيّ المتأخّر كلّ أجزاء العالم القديم، بما فيها مصر القديمة وبلاد بحر إيجة، ووحّد كلّ هذه الرّبوع وجعل منها كتلة واحدة[١٠]، كتلة "معمورة" موحّدة، وتفصيل الحديث في هذه النّاحية سوف يؤدّي بنا إلى الخروج عن الموضوع الّذي نحن بصدده الآن، ولكن ما يهمّني هنا هو أن أثبت أنّ "تركيبة" العالم القديم وتركيبة "العصر المسكونيّ"[١١]، بتداخلاتها السّياسيّة الخارجيّة، قد سبّبت تغييرا ليس فقط في بنية المجالات الخاصّة بالفعل والتّصرّف، ولكن أيضا في بنية الذّكرى نفسها، وحدث هذا التّغيير بالتّحديد في اتّجاه تلك الذّكرى الّتي كانت تختصّ بالتزام الإنسان أو المجموعة البشريّة بالارتباطات طويلة الأجل وبسريان العقود والقوانين والعهود ذات الصّفة الإلزاميّة الشّديدة، فالروابط والالتزامات الّتي خضع لها البشر في الدّاخل وفي الخارج مع تأسيس المجتمعات المنتظّمة في دول، هذه الرّوابط كانت مصوّبة بالطّبع نحو المستقبل، وخلقت - بجانب محيط التّصرّف المتكوّن والمعروف باسم "العالم" - أيضا الزّمن

(١٠) من الدّراسات المهمة في هذا السّياق ، قارن بصفة خاصّة : "ب. أرتس - P. Artzi" ١٩٦٩ ، و ١٩٤٨ . قارن أيضا: "مون-رانكين - Munn-Rankin" ١٩٥٦ (المؤلف). الكلمة الألمانيّة المستعملة في الأصل "ökumene" ، وهذه الكلمة هي من استعمالات الكنسيّة، وتعني في الأصل اليونانيّ "الأرض"، "المعمورة"، "المسكونة". وفي الاستعمال الكنسيّ يقصد بها حركة توحيد الكنائس غير الكاثوليكيّة واتّفاقها في القضايا الدّينيّة. ويوجد ما يعرف باسم "المجمع المسكونيّ". والكلمة مستعملة هنا بالمعنى المجازيّ، ويقصد بها توحيد كلّ الأجزاء المذكورة في النّصّ تحت ظلّ هذا المجال التّاريخيّ المذكور الّذي امتدّ آنذاك من بلاد الرّافدين إلى بلاد الإغريق وبلاد بحر إيجة ومرورا بمصر القديمة. (المترجم)

(١١) "العصر المسكونيّ - Das Oekumenische Zeitalter" (المقصود به فكرة الأرض ككتلة "معمورة"، وهي فكرة وجود كتلة بشريّة واحدة في العالم، وإن اختلفت حضاراتها - المترجم) ، وتعبير "العصر المسكونيّ" وضعه لأوّل مرّة "فوجيلين - Voegelin" ١٩٧٤ ، غير أنّ "فوجيلين" كان يعني به مرحلة زمنيّة متأخّرة عن المرحلة الّتي نتحدّث عنها هنا ؛ إذ كان يقصد به الفترة الّتي كانت تمتدّ من عصر الإمبراطوريّة الفارسيّة إلى نهاية عصر القياصرة الرّومان. وبالنّسبة لمصطلح "المعمورة أو المسكونة" (ökumene) ، نودّ أن نشير هنا إلى أنّه ليست الوحدة السّياسيّة داخل مملكة أو إمبراطوريّة مشتركة هي الحاسمة في تكوين ومعنى هذا المصطلح. بل الأمر الحاسم والمهم هنا هو وعي وإدراك أنّه خارج النّظام الحياتيّ والحضاريّ الخاص، الّذي يعيش فيه الإنسان أو الّذي تعيش فيه مجموعة بشريّة معيّنة، توجد أيضا أنظمة أخرى موجودة، وأنّ كلّ الأنظمة والشّعوب تعيش في عالم واحد مشترك بالرّغم من اختلاف اللّغات والعادات والقوانين، وأنّ هذه الأنظمة والشّعوب قادرة أيضا فيما بينها على التّفاهم الحضاريّ المتبادل. وبهذه الصّورة ينشأ تصوّر "الأرض المسكونة" أو "المعمورة" باعتبارها مجالا تاريخيّا مشتركا ، ولكنّه متعدّد المراكز.

المركّب بشكل اجتماعيّ؛ وهو الزّمن الّذى يقع فيه التّاريخ المتذكّر(١٢).

إنّ هذا التّركيب والإعادة لبناء التّاريخ، هذه النّظرة التّفكيكيّة والتّركيبيّة للتّاريخ الّتى نقوم بها الآن، والّتى تمنح "القانون والحقّ" مكانا مركزيّا داخل "البنية الرّابطة"(١٣) فى المجتمعات القديمة تدعّمها فى الجانب الآخر الشّواهد اللّغوية الّتى وصلتنا من هذه العصور، فهذا الشّىء الّذى أطلقنا عليه مصطلح "البنية الرّابطة" لحضارة أو لمجتمع ما، وجعلناه موضوعا لهذه الدّراسة الّتى تمثل بين أيدينا الآن، هذا الشّىء يظهر فى المصطلحات الخاصّة بالحضارات القديمة تحت مسمّيات، مثل: "الحقّ، القانون القضائىّ، العدل، الإخلاص، الصّدق"(١٤)، وكان يُعالج أيضا تحت هذه المسمّيات، فعلى أساس سريان الارتباطات القانونيّة ونفاذها تتأسّس تلك الثّقة فى العالم، الّتى - بوصفها نوعا من "التّخفيف للتّعقيد والكثافة فى صورة العالم"، كما وصفها "نيكلاس لومان" - تجعل الذّكرى والتّصرّف ممكنان (لومان ١٩٧٣).

ونحن باختيارنا لعنوان هذا الفصل لا نستند من فراغ إلى أراء "نيتشه"، فالفرضيّة الّتى تقول بولادة الذّكرى من روح "القانون والحقّ" جعلها "نيتشه" محورا أساسيًا لمعالجته الثّانية والنّقطة الجوهريّة لكتابه "حول منشأ الأخلاق"(١٥). ونحن نريد فقط أن نوسّع هذه الفرضيّة هنا، وننقلها من مجال الأخلاق ومجال المسئوليّة الفرديّة إلى مجال التّاريخ ومجال المسئوليّة الجماعيّة. "يجب ألاّ تنسى"، "صيغة الأمر الحضاريّة" هذه، أو صيغة التّحريم - تحريم النّسيان - كانت توجّه إلى شعب إسرائيل ليس بمفهوم الفرد، بل بمفهوم الجماعة، فهى صيغة تُقصد بها الجماعة أيضا. فضلا

(١٢) كان المؤرّخ اليونانىّ "بوليبيوس - Polybios" - الّذى لفت الانتباه إلى هذا هو "تينبروك - Tenbruck" ١٩٨٩ ، ٤٣٦ - من أوائل من تعرّفوا على عمليّة هذا التّداخل المتزايد للأحداث مع نشأة المجتمعات الدّوليّة القديمة، وقد أشار إلى هذا فى مقدّمة مؤلّفه التّاريخىّ المعروف، وربط بين مصطلحى "المسكونة" (ökumene) و"التّاريخ" (Geschichte).

(١٣) سبق أن أشار المؤلّف بالتّفصيل إلى مصطلح "البنية أو الآلية الرّابطة" أو "العنصر الرّابط" داخل الحضارات (konnektive Struktur). والمقصود به هو "الذّاكرة الحضاريّة" للحضارات والمجتمعات، "فالبنية أو الآليّة الرّابطة" هى نفسها "الذّاكرة الحضاريّة" للمجتمع، وهو فى واقع الأمر موضوع هذا الكتاب. حول مفهوم المصطلح راجع الجزء النّظرىّ من هذا الكتاب. (المترجم)

(١٤) حاولت أن أثبت هذا بالنّسبة لمصر فهذا السّياق، للمزيد، انظر المؤلّف ١٩٩٠ .

(١٥) Zur Genealogie der Moral

عن ذلك فإنّ تعرّضنا لمسألة العلاقة بين "القانون" والذّكرى يُعطينا فى الوقت نفسه الفرصة لكى نلقى نظرة على حضارات الخطّ المسمارىّ، والّتى لم نتعرّض لها فى هذا الكتاب حتّى الآن إلا فى شكل تلميحات سريعة.

١ - "العدل" بوصفه "آليّة رابطة" فى الحضارة[١٦]

يظهر للإنسان مغزى الشّىء الحادث على أنّه ارتباط وعلاقة بين الفعل من جانب، وحدوث الفعل من جانب آخر. وقد درج العرف على تسمية هذا الارتباط أو هذه العلاقة باسم "السّببيّة". غير أنّ هذه التّسمية تخطئ بالتّحديد ما كان معروفا فى المصطلحات الخاصّة بالمجتمعات القديمة، فمصطلح "السّببيّة" يعطى الانطباع بأنّه هناك آليّة معيّنة تخضع لقوانين طبيعيّة فى عمليّة ربط الأحداث بعضها ببعض. السّببيّة تعنى أنّ هناك "أتوماتيكيّة" طبيعيّة تقوم بالرّبط بين الأحداث. غير أنّ هذا التّصوّر يمثّل النّقيض التّام ممّا تريد أن تقوله النّصوص القديمة ؛ إذ إنّ النّصوص القديمة توضّح أنّ هناك قوى ومرجعيّات ومؤسّسات فى المجتمع، تُؤخذ فى الاعتبار، ووظيفتها هى مراقبة العلاقة بين الفعل ووقوعه، بتعبير آخر: هذه المؤسّسات والمرجعيّات تحرص على حفظ مبدأ: أن يُكافأ الخير وأن يُجازى الشّرّ. فالمسألة فى كلّ الحالات هى مسألة مبدأ "الجزاء"، الّذى يكون من جنس العمل، لا مبدأ "السّببيّة" بأية حال من الأحوال[١٧]، سوى أنّ الطّريقة الّتى يُؤدّى بها مبدأ "الجزاء" وظيفته يتمّ تصوّرها بأشكال مختلفة فى كلّ مجتمع من المجتمعات.

(١٦) iustitia connectiva.

(١٧) الامر يدور هنا حول خيالات، إنشاءات أو أشياء وهميّة، حول سياقات مركّبة، لا حول أشياء حقيقيّة - حول "شعر" بالمفهوم الّذى يقصده "هايدن وايت - "Hayden White" ويتحدّث "هـ. جيزى- "H. Gese" فهذا السّياق أيضا عن مصطلح "التّابع - "Sequenz" و"النّتيجة - "Konsequenz" بوصفهما مصطلحين من مصطلحات التّرابط النّظرىّ للتّاريخ، وحتّى مصطلح "النّتيجة" الّذى يتحدّث عنه "جيزى" هنا مصطلح بعيد أيضا عما تقصده المجتمعات القديمة، فكما أنّ "السّببيّة" تعطى الانطباع بوجود أوتوماتيكيّة تخضع للقوانين الطّبيعيّة، فأيضا مصطلح "النّتيجة" يعطى انطباعا بوجود أوتوماتيكيّة تخضع للقوانين المنطقيّة . وهذا كلّه لا يتناسب مع فكر المجتمعات القديمة، كما بيّن "هـ. كيلزين - "H. Kelsen" ١٩٤٧ .

والمصادر القديمة لا تستخدم مصلح "الجزاء"، بل تتحدّث بدلا منه عن مبدأ "العدل"[١٨]، "فالعدل" هو المصطلح المركزيّ الّذي يربط مجالات القانون والدّين والأخلاق ببعضها البعض. "العدل" هو الّذي يقود القاضي في إصدار حكمه، وهو الّذي يُوجّه تصرّف الملوك، وهو الّذي يهدي البشر على طريقهم، وهو المبدأ الّذي يربط النّتيجة بالفعل. فالمغزى - الّذي ينتظره الإنسان من الشّيء الحادث - والعدل هما الآن اسمان للشّيء نفسه ، هما شيء واحد في واقع الأمر، ففي العالم الّذي يسوده العدل يُصبح هناك معنى ومغزى لأن يُكافأ الخير وأن يُجازى الشّرّ، وهذا هو لبّ الحكمة الّتي كانت سائدة في المجتمعات الشّرقيّة القديمة، والّتي كانت تسعى دائما - وقبل كلّ شيء - إلى منع البشر من تحقيق مبدأ القصاص بأنفسهم، وإلى فرض سعادتهم الخاصّة بالقوّة، ويبدو لنا أنّ مصطلح "العدل" كآليّة رابطة؛ أي: تربط وتوصل أواصر المجتمع بعضها ببعض، كنسيج تلتقي عنده كلّ خيوط المجتمع، هذا المصطلح يبدو لنا هنا مصطلحا وجيهاً من عدّة طرق:

١ - العدل في المجتمع يربط البشر بعضهم ببعض، ويخلق القاعدة للتّماسك والتّضامن الاجتماعيّين.

٢ - العدل يربط النّجاح بالعمل، نهاية العمل ببدايته، ويربط العقاب بالذّنب والجريمة، ويحرص بهذا على خلق المعنى والتّوافق، على خلق التّرابط والارتباط داخل تيّار الأحداث، والّذي يكون بدون هذا متناثرا - بلا أدنى ترابط - ومتروكا للصّدفة.

فكلا البعدين السّابقين: البعد الاجتماعيّ في رقم (١) والبعد الزّمنيّ في رقم (٢)، يجمعهما مصطلح "الارتباط الملزِم"[١٩]، مصطلح "الالتزام"، فالأمر يتعلّق هنا بكلّ من

(١٨) للمزيد حول هذا الموضوع قارن: "هـ. هـ. شميت - H.H. Schmid"، وأيضا رسالته غير المنشورة، وقارن أيضا المؤلّف ١٩٩٠ أ، ٢٠٣-٢٢٤ .

(١٩) الكلمة الألمانيّة في الأصل هي (Ver-bindlichkeit) لك أن تقرأها بمعنى "الرّبط أو الارتباط" وبمعنى "الالتزام أو الإلزام" أيضا، والمؤلّف يلجأ إلى مثل هذه الإمكانات اللّغويّة كثيرا، يساعده في هذه تمكّنه الرّائع في اللّغة العلميّة، حتّى أنّه "ينحت" كثيرا من المصطلحات الجديدة نحتا، ويساعده أيضا قدرة اللّغة الألمانيّة على توظيف الكثير من "البوادئ المورفوميّة" لإضافة معان جديدة للكلمات. والمؤلّف مشهود له من العديد من المعاهد اللّغويّة الألمانيّة بكفاءته في توظيف هذه "المقاطع اللّغويّة". (المترجم)

الأفق الاجتماعيّ والأفق الزّمني الخاصّين بسريان أعراف قانونيّة معيّنة. فأيّ عرف ملزم يربط البشر بعضهم ببعض، ويربط الزّمن أيضا بعضه ببعض، وذلك حينما يضع هذا العرف حقّ السّريان أو الصّلاحية الخاصّة به في زمن مستقبل معيّن، سواء كان هذا المستقبل محدّدا زمنيًا، أو غير محدّد.

"فالعدل" بهذا التّصوّر يخلق "مجالا للذّكرى"، في داخل هذا المجال أو الفراغ تكون الأعراف القانونيّة صالحة وساريّة، وفي هذا الفراغ أيضا يسرى اليوم ما كان بالأمس ساريًا، ويسرى غدا ما هو سائر اليوم، وفي هذا "الفراغ" أو المجال الخاصّ بالذّكرى يسود أيضا – وقبل كلّ شيء – القانون الّذى يقول: "يجب عليك ألاّ تنسى!". وفي صيغة "الأمر" هذه تكمن أقوى "منشّطات" الذّكرى وأكثرها أصالة، فهي الأساس لكلّ حركة للذّكرى، و"العدل" بوصفه "آليّة رابطة" داخل المجتمع والحضارة يمكن تصوّره على أربعة أوجه:

(أ) إنّ أبسط التّصوّرات وأكثرها انتشارا على الإطلاق لمسألة الارتباط بين "الفعل" من جانب "ووقوع الفعل من جانب آخر" (علاقة "الفعل" بنتيجته) هو ذلك الاقتناع السّائد الّذى يرى أنّ "الخير" من حيث المبدأ لابدّ وأن يُكافأ، وأنّ "الشّر" لابدّ وأن يُجازى، ويُعرف هذا المبدأ باسم "الجزاء من جنس العمل"، وهو مبدأ "المحايثة الدّاخليّة" لهذا الارتباط بين الفعل والنّتيجة المترتّبة على وقوعه[٢٠]. وهذا المبدأ لا يفترض أيّ تدخّل خارجيّ في هذه السّلسلة الّتي تربط بين الفعل وبين وقوعه، لا من قِبل الدّولة، ولا من قِبل أيّة سلطة إلهيّة، وإنّما يعتمد كلّيّة على التّجارب اليوميّة للحياة الاجتماعيّة السّليمة، فالأمر هنا يدور حول فكرة "التّداول" المنظّم بذاته بين عنصرى الخير والشّرّ في المجتمع، والّتي تجد فيما يُعرف باسم "القاعدة الذّهبيّة"[٢١]

(٢٠) المصطلح أدخلته "أليدا أسمن – Aleida Assmann" في ١٩٩١ ، ١٩ . والمصطلح منحوت وجديد في اللّغة الألمانيّة. وهو "immanente Providenz" وترجمته الحرفيّة "العناية الباطنيّة"، والمقصود أن تكون نتيجة العمل أو الفعل محايثة وملازمة للفعل نفسه وضرورة حتميّة له، وهو كما قلنا بالتّقريب: مبدأ "الجزاء من جنس العمل". (المترجم)

(٢١) أ. ديهل– "A, Dihle" ١٩٨٢ (المؤلف). تعبير "القاعدة الذّهبيّة" المقصود به التّعبيرات البديهيّة الّتي يرتبط فيها الفعل بالنّتيجة. (المترجم)

أكثر تعبيراتها تجريدا، وهى التّعبيرات البديهيّة جدّا الّتى يرتبط فيها الفعل بالنّتيجة بصورة بديهيّة، أو أيضا فى التّعبيرات الأكثر تحديدا، كما فى الأمثال والأقاويل الّتى تربط بداهة بين الفعل ونتيجته، وهذا مثل قولهم: "مسير الحىّ يتلاقى" أو "الكذب ليس له رجلين" وما يشبه مثل هذه التّعبيرات، وهى تعبيرات تحمل هذا المعنى المباشر بين الفعل ونتيجته. وبجانب هذه الصّورة البسيطة للتّرابط المذكور بين الفعل ووقوعه توجد ثلاث صور أخرى، تظهر فيها هذه الحكمة البسيطة فى حضارات الشّرق الأوسط القديمة فى أشكال أكثر تخصّصا، وهذه الصّور هى:

(ب) "العدل" كآليّة رابطة فى المجتمع بالمفهوم الاجتماعىّ: وهذه الصّورة من معنى "العدل" تضع الإيقاع السّليم، وانضباط العلاقة بين الفعل، ووقوعه على قاعدة من مفهوم قوىّ للتّضامن بين الأفراد بعضهم البعض والتّبادل المشترك بينهم، فالخير هنا لا يُكافأ من ذاته لذاته، والشّرّ بالمثل لا يُجازى من ذاته لذاته، بل تكون مكافأة الخير ومجازاة الشّرّ قائمة على أساس "أنّ كلّ فرد فى المجتمع يجب عليه أنْ يُفكّر من أجل الآخرين"، وأنّ كلّ فرد فى المجتمع أيضا يجب عليه "أن يعمل لصالح الآخرين"؛ أى أنّ أساس المكافأة والمجازاة يكون هنا العمل والتّفكير الاجتماعىّ المشترك (وهذه هى المفاهيم الأساسيّة "للعدل" – كآليّة رابطة بالمفهوم الاجتماعىّ – الّتى كانت تعلّمها الحضارة المصريّة القديمة) ، فالمعنى النّاتج عن الفعل فى هذه الحالة هو مسألة إنجاز مشترك للذّاكرة العامّة. هذا الإنجاز يقف دائما حائلا ضدّ غريزة النّسيان الأنانيّة الفرديّة، وقد أكّد المصريّون القدامى بالمصطلح الّذى ابتدعوه لهذا، وهو مصطلح "الماَت"[٢٢]، أكّدوا من خلاله – قبل كلّ شىء – مظهر النّظام (نظام المجتمع) ، الّذى يقوم على مبدأ التّضامن الاجتماعىّ. والمؤرّخ العربىّ "ابن خلدون" استعمل لهذا السّياق مصطلح "العصبيّة"، وهو مصطلح يؤكّد أكثر على الجانب الوجدانىّ التّعاطفىّ لقضيّة التّضامن

(٢٢) مصطلح "الماَت" يعنى"النّظام، العدل، الحقيقة"، ولكن يبدو أنّ المصريّين القدماء كانوا يبرزون بهذا المصطلح جانب "النّظام" قبل كلّ شىء. (المترجم)

الاجتماعي"[٢٣]، وعالم الإثنولوجيا "ماير فورتيس" (١٩٧٨) صكّ لهذا السّياق مصطلح "رابطة المودّة" (amity).

(ج) "العدل" السّياسيّ، وهي صورة من صور "العدل" – بوصفه "آليّة رابطة" في المجتمع – تلقي بمسئوليّة انضباط العلاقة بين الفعل ووقوعه ، وإيقاعها السّليم على الدّولة، والأمثلة الكلاسيكيّة لمثل هذا التّفسير للواقع تقدّمها لنا كلّ من مصر القديمة ، ولكن هنا في شكل تغليف سياسيّ لصورة العدل الاجتماعيّ المشروحة في النّقطة (ب) – وحضارة الهند القديمة، وحسب هذا التّفسير لمعنى العدل، ينشأ هنا تصوّر أنّ الفوضى سوف تعمّ إن انهارت الدّولة. في هذه الحالة سوف يختفي المغزى والنّظام من العالم، ويصبح الخير لا قيمة له، ولا فائدة من مثابته، والشّرّ لا قيمة له أيضا، ولا طائل من مجازاته، والكبار يلتهمون الصّغار، والأبناء يقتلون الآباء.

(د)"العدل" بوصفه آليّة رابطة في المجتمع بالمفهوم الدّينيّ، وفي هذه الصّورة يُلقى بعاتق مسئوليّة انضباط العلاقة بين الفعل، والنّتيجة المترتّبة على وقوعه، على تدبير الآلهة ؛ فالثّواب والعقاب الآن لا يُفهمان بمعنى التّنظيم الذّاتيّ كنتائج مترتّبة على التّصرّف نفسه ، على اعتبار أنّ هذا التّصرّف يُكافأ أو يُجازى من تلقاء نفسه، وإنّما يفهمان الآن على أنّهما نتائج ترتّبت على تدخّل الآلهة في الفعل، وهذا يفترض وجود سياق لما يمكن أن نطلق عليه اسم "علم لاهوت الإرادة"، بمعنى أن يوضع في الحسبان أنّ للآلهة "نيّة" موجّهة إلى المصائر الأرضيّة الإنسانيّة، بغرض التّدخّل فيها، وفي هذه الصّورة وحدها أثّرت فكرة "العدل" – بوصفه "آليّة رابطة داخل الحضارة" – كأحد المنشّطات القويّة لعمليّة التّذكّر، "فالعدل" الإلهيّ ونظريّة "مسئوليّة الإنسان عن أفعاله" – وهذه النّظريّة تتجاوب مع مسألة العدل الإلهيّ – هذان

(٢٣) انظر: "هـ. هـ. بيسترفيلد – Biesterfeldt" ١٩٩١ ، ٢٨٤ وما بعدها (المؤلّف). العلاّمة ابن خلدون يستعمل مصطلح "العصبيّة القبليّة" كأحد مظاهر التّضامن الاجتماعيّ وصياغة المعنى العامّ داخل أفراد القبيلة الواحدة. (المترجم)

الأمران يمنحان الفعل (الشّيء الحادث) معنى ومغزى؛ ومعرفة هذا المعنى الآن هي محور كلّ ما في الموضوع، فتدخّل الآلهة في مجرى الأحداث، وفهم التّاريخ على أنّه جزء من "رغبة" الآلهة، هذا يضيف معنى جديدا إضافيا إلى التّاريخ، ويمكننا أن نسمّي هذه العمليّة بمصطلح من "نحتنا"، نريد أن نسمّيها "السّمطقة من خلال اللاهوتيّة"[٢٤] (سمطقة التّاريخ من خلال التّدخّل الإلهيّ – Semiotisierung durch Theologisierung) بتعبير آخر: إضافة معنى جديد للتّاريخ عن طريق تدخّل الآلهة في أفعال الإنسان.

وتعتبر بلاد الرّافدين هي الموطن الأصليّ "لعلم لاهوت الإرادة" هذا، فقد وُجدت في هذه البلاد أقدم النّصوص على الإطلاق الّتي تُرجع أحداث العالم إلى إرادة الآلهة، وقد استطاع "البريكتسون" (١٩٦٧) أن يُبيّن أنّه بالنّسبة لآلهة بلاد الرّافدين كان التّدبير المنتظم والتّدخّل المقصود في أفعال البشر وقضاياهم الدّنيويّة – على الأقلّ – بالقدر نفسه مميّزا وخاصّا بها، تماما مثل صورة الإله الموجودة في العهد القديم. يبدو أنّ هذا النّوع من التّدخّل الإلهيّ في الفعل البشريّ كان متأصّلا في حضارة بلاد ما بين النّهرين، غير أنّ الشّيء الّذي أغفله "البريكتسون" هو حقيقة أنّ معظم النّصوص الّتي أتى بها تحمل سمة أخرى غير هذا التّدخّل الإلهيّ، وهي أنّ هذه النّصوص تحمل صفة قانونيّة قضائيّة، فهذه النّصوص معظمها عقود، يحاسَب فيها من يتجاوز نصوص العقد بعقاب الآلهة له، و"صيغ اللّعن" الّتى كانت تُذيَّل بها العقود في تلك الحضارة (بغرض إحلال اللّعنة على من يُخلّ ببنود العقد) تعبّر بشكل واضح عمّا كان ينتظره الإنسان من الآلهة في هذه الحالة، وهو: ضمان وجود العدل "كآليّة

(٢٤) المصطلح طبعا غريب، ولكنّه من "نحت" المؤلّف، والمصطلح يعني شيئين، أوّلا: "السّمطقة" من علم "السّيميوطيقا"، وقد سبق الحديث عن هذا العلم في هوامش هذا الكتاب؛ وهو علم "الإشارات أو الرّموز" عموما. والأمر هنا يتعلّق برمز أيضا، فهناك معنى جديد مضاف هنا إلى سياق الفعل ونتيجته. هذا المعنى يقع – كما عبّر المؤلّف – بين قطبي "العدل الإلهيّ" ومسئوليّة الإنسان عن أفعاله، في هذه المسافة الّتي تقع بين هذين القطبين لابدّ الآن من البحث عن هذا المعنى، ولمّا تحدّث المؤلّف عن "علم لاهوت الإرادة" – إرادة الآلهة في الحضارات القديمة – وقصد بها تدخّل الآلهة في الفعل البشريّ؛ لذا فإنّه يتحدّث هنا عن السّمطقة عبر "إضافة الصّبغة اللاهوتيّة"، أو "لاهوتيّة" الفعل، وهذا هو ثانيا، وكلّ هذا الكلام يذكّر بجدل المتكلّمين في علم الكلام الإسلاميّ، ولاسيما الزّاوية الاعتزاليّة منه. (المترجم)

رابطة"، ضمان مبدأ العدل في الأرض[٢٥]. فالمستقبل الّذي يمثّل بالنّسبة لهذه النّصوص (العقود وما شابهها) المجال الّذي تمارس فيه قدرتها على الرّبط والإلزام بالنّسبة للبشر. هذا المستقبل موجود في يد الآلهة، والآلهة هي الّتي تهتمّ بأن تجعل القوانين حاضرة دائما، وألاّ تُنسى، وهي الّتي تهتمّ بإيقاع العقاب بمن يتجاوز الحدّ، وأقدم نصّ من هذا النّوع هو "مسلّة حدوديّة" بين مدينتي "لاجاش" و "أمّو"[٢٦]، ففي هذا النّصّ يُنذر المتجاوز للحدّ بأنّ الإلهين "إنليل" و "نينجيرسو"[٢٧] سوف يبيدانه عن طريق وقوع كارثة سياسيّة له: فسوف يمنعه شعبه الطّاعة وينهض ضدّه ويقتله.

الحقّ والقانون يكوّنان مجالا للتّصرّف مرتبط بالعرف ومحكوم بالقانون، ولهذا المجال يخضع الحاكم أيضا، فكما أنّ الرّعيّة تخضع للحاكم ولرقابته، فإنّه هو الآخر خاضع نفسه لسلطان الآلهة، فالملك الّذي يتعدّى حدود العرف والقاعدة مصيره الهلاك. وتذكّر الهلاك هذا يخدم في الجانب الآخر تعميق العرف والقانون، وهذا هو موضوع ما يُعرف "بأدب الشّكوى" وأساطير الملوك ذات المغزى الأخلاقيّ (بصفة خاصّة الأساطير الّتي تجمّعت حول الملك "نارامسين") ، ففي الشّكوى المعروفة باسم "لعنة أكاد"

(٢٥) يعتبر "الدّعاء باللّعنة" على كلّ من يخلّ ببنود العقد هو أقوى صور حفاظ وضمان هذا التّرابط بين الفعل والنّتيجة المترتّبة على وقوعه. فإذا فشلت كلّ المؤسّسات الاجتماعيّة والسّياسيّة في ضمان هذا التّرابط ؛ فإنّ اللّعنة تضمن عندئذ أن ينال المذنب عقابه العادل. وينطبق الأمر نفسه أيضا – ولكن في اتّجاه معاكس – على "البركة". فاللّعنة والبركة يفترضان وجود سياق خاصّ بالعدل الدّينيّ؛ لأنّهما يدخلان الآلهة (أو الإله الواحد) في سياق العلاقة بين الفعل والنّتيجة المترتّبة على وقوعه باعتبار أنّ الآلهة هنا أو الإله الواحد هو المنفّذ والمتصرّف في هذا الفعل. ويكون الأمر كذلك، حتّى في النّصوص الّتي ترد فيها اللّعنة والبركة وكأنّهما هما المنفّذان للفعل. فهناك دائما صورة تدخّل الآلهة في الفعل، وأنّ كلّ شيء يتعلّق بهذا الأمر يعود في النّهاية إلى الآلهة الّتي تدير كلّ شيء. وللأسف لا يوجد حتّى الآن بحث واحد متكامل يعالج مسألة "اللّعنة" في العصور القديمة. أمّا بالنّسبة لصورة اللّعنة في الإنجيل وفي الشّرق الأوسط فلا يزال عمل "ف. شوتروف – W. Schottroff" ١٩٦٩ العمل الوحيد المهمّ في هذا المجال.

(٢٦) مدينتي "لاجاش – Lagasch" و"أمّو – Ummu" من مدن العراق القديم في العهد السّومريّ، وكانت تقوم بينهما حروب كثيرة. (المترجم)

(٢٧) "إنليل – Enlil": أحد آلهة سومر، وهو إله العواصف، ومعبده كان في مدينة "نيبور – Nippur" بسومر، وهو الإله الّذي كان يحكم المسافة الّتي بين السّماء والأرض والأرض نفسها. وحسب التّصوّر البابليّ خلق "إنليل" العالم بسبب الصّدام الّذي وقع بينه وبين "تنّين الفوضى". ثمّ جاء مكانه الإله "مردوك"، إله بابل. (المترجم). "نينجيرسو – Ningirsu": اسم إله عند السّومريّين. (المترجم)

يُحكى أنّ الملك "نارامسين" حطّم معبد الإله "إنليل" في "نيبّور"، فأرسل له الإله "إنليل" قبائل "الجوتير – Gutaeer"[٢٨] ؛ فهجموا على بلده عقابا له . وتقول الشّكوى:

"أتى بهم الإله إنليل جميعا من الجبال البعيدة يتساقطون،

هم، الّذين لا يُشبهون شعبا من الشّعوب المعروفة، والّذين لا ينتمون إلى جنس الشّعوب البتّة،

هم الجوتير، الّذين لا يعرفون، كالشّعوب المحترمة، أيّة روابط أو التزامات،

فهم، وإن كانوا من ذوى القامات المستقيمة شأنهم فى هذا كشأن كلّ البشر،

إلاّ أنّ كلماتهم من فصيلة أصوات الكلاب،

أتى بهم الإله إنليل من مناطق الجبال إلى أسفل الوادى،

حشود بعد حشود كانوا يغطّون الأرض كالجراد[٢٩]".

هذه الصّورة من صور التّدوين التّاريخيّ والرّواية للتّاريخ، وهي صورة ليست مجرّد نوع من التّسجيل لأحداث، بل هي صورة شعريّة راقية، تتضمّن في داخلها تفسيرا للتّاريخ، بتعبير آخر: تُنشئ هنا نوعا من "سمطقة" التّاريخ، بمفهوم تدخّل الآلهة فيه؛ أى: إضافة معنى جديد للتّاريخ، وتنبع "سمطقة" التّاريخ هذه من مبدأ "العدالة الرّابطة" (العدل كآلية رابطة فى الحضارة) ، مبدأ هذا المجال القانونيّ الخاصّ الّذى تحميه آلهة القسم، وهو مجال "السّمطقة" والمعانى الإضافيّة الّذى يربط العقاب بالذّنب، أو بتعبير أشمل: يربط النّتيجة بالفعل[٣٠].

(٢٨) "الجوتير – Gutaeer": هم شعب إيرانيّ قديم كانوا يعيشون فى منطقة جبال "زاجروس" غرب إيران فى عصر ما قبل الميلاد، ثمّ هاجموا فى حوالى ٢٠٩٤ قبل الميلاد المملكة الأكاديّة في شمال بابل، وحكموا هناك لمدّة خمس وأربعين سنة. وكانت مدة حكمهم هناك بمثابة رعب كبير بالنّسبة للسكّان الأصليّين، إلى أن اضطرّوا للعودة إلى الجبال مرّة أخرى بعد هزيمتهم على يد البابليّين. (المترجم)

(٢٩) انظر: "فالكينشتاين – Falkenstein" ١٩٦٥ ، ٧٠ وأيضا: "ب. البريكتسون – B. Albrekt-son" ١٩٦٧ ، ٢٥ وما بعدها.

(٣٠) للتّعرّف على المجال الواسع للعقود والعهود وصيغ القسم اليونانيّة والشّرق أوسطيّة، طالع البند الّذى جمعت فيه كلّ هذه الصّيغ الّذى أخرجه كلّ من "كانفورا/ تسوكاجنّى – Canfora Liverani Zuccagni" ١٩٩٠ . (أدين بالشكر لزميلىّ فى جامعة هايدلبرج "ك. ديللر – K. Deller" لأنّه لفت نظرى إلى هذه المعلومة).

٢ - كتابة التّاريخ عند الحيثيّين فى حوالى ١٣٠٠ قبل الميلاد

وفى الأعمال التّاريخيّة الحيثيّة الكبيرة أيضا يسترعى الانتباه وجود هذا التّرابط بين فكرة الذّنب والحقّ والعدل. والذّنوب الكبرى عند الحيثيّين الّتى كانت تُجازى بالعقاب الإلهىّ هى الحنث فى اليمين، ونقض القسم، وعدم البرّ بالعقود. ويظهر هذا التّرابط واضحا فى القصص المنسوبة للملك "شوبيلوليوما"[٣١]، ملك الحيثيين، والّتى نريد أن نتناولها فيما يلى بمزيد من الإيضاح : ففى هذه الرّوايات المنسوبة إلى الملك "شوبيلوليوما" يرد - بعد سؤال الوحى الخاصّ بالآلهة - ذكر "لوحتين" بالاسم من الألواح الّتى تُكتب عليها النّصوص، مدوّن عليهما عهود واتّفاقات مهمّة وملزمة، كان الملك "شوبيلوليوما" نفسه قد نكث بها، وكانت إحدى اللّوحتين تختصّ بالقرابين الّتى كانت تُقدّم لنهر "مالا" (وهو نهر الفرات) ، والأخرى - والّتى كانت أكثر أهميّة من الأولى - كانت تحتوى على نصّ معاهدة عُقدت مع مصر، وفيما يتعلّق بهذه المعاهدة يؤكّد الملك "مورشيليش"[٣٢]، ابن الملك "شوبيلوليوما":

أؤكّد أنّى لم أضف إلى هذه اللّوحة

كلمة واحدة،

كما أؤكّد أنّى لم أنتقص منها

كلمة واحدة.

يا آلهتى، يا أربابى، انظروا بأنفسكم!

(٣١) "شوبيلوليوما - Suppiluiuma" أحد ملوك الحيثيّين الأوائل، حكم فى المدة بين ١٣٤٣-١٣٢٠ ق.م. ويعتبر مؤسّس مملكة الحيثيّين الجديدة، وقد وسّع مملكته عن طريق غزواته فى الجنوب، زحف إلى بلاد ما بين النّهرين وسوريا، وجعلها ولايات تابعة للحيثيّين. وكانت له اتّصالات مع حكّام مصر من الفراعنة ومع حكّام بابل. (المترجم)

(٣٢) المقصود هنا هو "مورشيليش الثّانى- .Murslis II" ابن الملك "شوبيليوليوما"، وقد حكم مملكة الحيثيّين بعد وفاة أبيه، حكم من ١٣٢٠ إلى ١٢٨٥ ق. م. واستطاع فى عهده أن يثبّت دعائم المملكة وأن يمدّ نفوذها حتّى شمال سوريا، واشتهر من بين الحكّام الحيثيّين باهتمامه بأخبار المملكة وبتدوين التّاريخ، وقد دوّن الكثير عن المملكة فى مدة حكمه، وإليه تعود جميع الأخبار الّتى وردت إلى العالم "الجديد" عن الحيثيّين، واشتهرت أيضا أخباره العسكريّة والسّياسيّة الّتى اعتنى بتدوينها أثناء حكمه. (المترجم)

لا أدرى مَن من الملوك كان يحكم في سالف الدّهر،

ولا أدرى أيضا إن كان أحدهم قد أضاف في زمنه

شيئا لهذه اللّوحة، أو انتقص منها شيئا،

لا علم لى بكلّ هذا،

ولم أسمع أيضا فى العهود الّتى تلت شيئا عن هذا الأمر[٣٣].

هذه الصّيغة التّأكيديّة السّابقة والّتى يعتبرها "هـ. كانكيك" (١٩٧٠، ص ٨٥ وما بعدها) أوّل شهادة نصيّة لصيغة "القانون الحضارىّ" المعروفة باسم "الصّيغة الحرفيّة النّصيّة" (فحواها: "لا تنتقصوا من النّصّ شيئا، ولا تضيفوا إليه شيئا")[٣٤] لا تعنى فى واقع الأمر "الحرفيّة" بمفهوم النّقل الأمين للنّصّ عبر الأجيال وتوارثه بحرفيته، وإنّما "حرفيّة" القانون الحضارىّ" هنا تعنى التّنفيذ "الحرفىّ" لنصّ المعاهدة[٣٥]، "فالحرفيّة" لا تنسحب هنا على عمليّة توارث النّصّ، بل تنسحب بالتّحديد على الالتزام والتّنفيذ للنّصّ، الأمانة هنا ليست فى نقل النّصّ وحرفيّته، وإنّما فى "الالتزام" بما فيه من "عهد"، وفى سياق هذه الصّيغة نفسه (صيغة الالتزام والتّنفيذ الحرفىّ للنّصّ) يرد أيضا مبدأ "الحرفيّة" المنسحب على "التّنفيذ" بالمعنى نفسه فى "سفر التّثنية"، فهناك فى "سفر التّثنية" ترد الصّيغة فيما يتعلّق بالعهد الّذى أبرمه الرّبّ مع بنى إسرائيل فى الكلمات الآتية: "لا تزيدوا كلمة على ما آمركم به، ولا تُنقصوا منه، واحفظوا وصايا الرّبّ إلهكم" (٤، ٢) ، وصيغة الالتزام "بالحرفيّة" هذه وردت أيضا بالمعنى نفسه (الحرفيّة بمفهوم التّنفيذ والوفاء، لا بمفهوم حرفيّة النّقل والتّوارث) فى مراحلها الأولى فى خاتمة "قانون

(٣٣) انظر "إ. لاروش – E. Laroche" "مجموعة النّصوص الحيثيّة"، سلسلة رقم ٣٧٩ ، KUB، ١٢١ ، قارن: "سورينهاجن – Suerenhagen" ١٩٨٥ ، ص١١ .

(٣٤) راجع "صيغ القانون الحضارىّ" فى الفصل الخاصّ بها فى هذا الكتاب. (المترجم)

(٣٥) نحيل القارئ مرّة أخرى إلى المواضع الخاصّة بصيغة "القانون الحضارىّ" ومعانيها المختلفة، والّتى بحثناها فى المواضع المتعلّقة بذلك. ويلاحظ أنّ "التّنفيذ الحرفىّ" و"التّوارث الأمين" للنّصوص هما فى الفكر الشّرقىّ القديم تصوّران مرتبطان ببعضهما البعض، فوجود أحدهما يفترض وجود الأخرى. انظر: "ج. أوفنر – G. Offner" ١٩٥٠ .

حمورابى(٣٦)"، حيث إنّه ليس المقصود بها هنا الأمانة فى التّوارث التّسجيليّ للنّصّ، كما يعتقد "كانكيك"، وإنّما المقصود بها الوفاء والالتزام بالعهود المبرمة والالتزامات الّتى قطعها الإنسان على نفسه في النّصّ، وأيضا فى اللّغة المصريّة القديمة تعنى كلّ الشّواهد اللّغويّة الّتى وُجدت، والّتى لم يعترف بها حتّى الآن على أنّها من صيغ "القانون الحضاريّ الحرفيّ"، كلّ هذه الشّواهد تنسحب أساسا على فضيلة الأمانة فى التّنفيذ والالتزام، فكان موظّفو الدّولة في مصر القديمة يتفاخرون بأنّهم "لم ينتقصوا شيئا من النّصّ ولم يُضيفوا إليه شيئا" (بالمصريّة القديمة: "ينى" ومعناها: ينتقص، "يثى" ومعناها: يضيف) ، وكانوا لا يقصدون بذلك عمل النّسّاخ، وإنّما كانوا يقصدون الأمانة والوفاء فى تنفيذ المهامّ الموكلة إليهم وتنفيذ الالتزامات الّتى تقع على عاتقهم والحفاظ عليها(٣٧).

بجانب الحوليّات التّاريخيّة وقوائم الملوك؛ بوصفها أدوات لضبط الإيقاع التّاريخيّ، ولمعرفة الوجهة التّاريخيّة فى حضارات الشّرق القديم (بالنّسبة لمصر قارن: ريدفورد ١٩٨٦) ، والّتى صنّفناها من قبل على أنّها أدوات ووسائل لما وضعناه تحت مصطلح "الذّاكرة الباردة"(٣٨)، فإنها تطوّرت فى المقابل فى الشّرق القديم – حدث هذا

(٣٦) "حمورابى" ملك بابل الشّهير، حكم من ١٧٢٨-١٦٨٦ ق.م. ويرجع إلى حكّام الأسرة الأولى فى بابل، وتعتبر هذه الأسرة من أهم الأسر الّتى حكمت فى الشّرق القديم. وينتسب "حمورابى" إلى أسرة العموريّين الّذين ورد ذكرهم فى العهد القديم، وهى أسرة كنعانيّة هاجرت إلى بابل فى عام ٢٠٠٠ ق. م. واشتهر حمورابى بصفة خاصّة بالقانون الّذى وضعه. (المترجم)

(٣٧) أحد مجالات استعمال هذه الصّيغة والقريب من النّطاق القانونيّ هو مجال التّعامل مع المقاسات والموازين، فهنا أيضا يتمّ التّشديد على الموظّف: "لا تنتقص منها (الموازين والمقاسات) شيئا ، ولا تضف إليها شيئا!" (انظر: الفصل ١٢٥ من كتاب الموتى المصرىّ، وانظر أيضا المؤلّف ١٩٩٠، الفصل الخامس).

(٣٨) حول مصطلح "الذّاكرة الباردة" انظر التّفصيل الّذى سبق أن ذكرناه فى إطار تقسيم "كلود ليفى-شتراوس" للمجتمعات إلى مجتمعات "ساخنة" وأخرى "باردة"، والمجتمعات الباردة تحمل ذكرى "باردة" أيضا، بمعنى أنّها تقاوم تسرّب التّاريخ إليها، وتقاوم التّغيّر والتّبديل، فهى تنظر إلى التّاريخ على أنّه مجرّد تدوين للأحداث، دون توظيف التّاريخ للاستفادة منه فى صورتها المستقبليّة، فهى تعيش فى ماض مكرّر ومعاد، يأخذ شكل الشّعيرة والطّقس، دون استنباط العبر أو "الأسطورة" الّتى يتغذّى بها حاضرها، وتتكوّن منها صورها الذّاتيّة المستقبليّة، ومن هنا يفرّق المؤلّف بين التّاريخ والأسطورة، ويرى أنّ الأسطورة هى تغذّى حاضر المجتمعات ومستقبلها، وهى الّتى تعيش منها المجتمعات، فكلّ شعب يعيش فى واقع الأمر على "أساطير" هى الّتى تصنع هويّة هذا الشّعب وصورته الذّاتيّة. للمزيد طالع الفصل الخاصّ بهذا الموضوع. (المترجم)

فى بلاد الرّافدين أوّلا، ثمّ فى مصر مؤخّرا - أجناس أخرى من كتابة التّاريخ، يمكننا أن نصنّفها - إن لم يكن تحت مسمّى "كتابة التّاريخ" بالمعنى الحقيقىّ للكلمة، فعلى الأقلّ تحت مسمّى "نصوص تاريخيّة". من المعروف أنّ قوائم الملوك والحوليّات التّاريخيّة هى مجرّد أدوات لقياس الزّمن، هى مجرّد أدوات لمعرفة الوجهة التّاريخيّة، ولا تعتبر أدوات لكتابة التّاريخ - بالمعنى الدّقيق للكلمة - لا تعتبر وسائل لتوظيف التّاريخ، وبالرّغم من انتشار هذا النّوع من الكتابات التّاريخيّة فى حضارات الشّرق القديمة، إلاّ أنّنا نجد بجانب هذه الكتابات - كما سبق أن قلنا - أنواعا أخرى من التّناول التّاريخىّ، يمكن أن نسمّيها "نصوصا تاريخيّة" - بالمفهوم الحقيقىّ للكلمة. من هذا النّوع نجد ما كان يُسمّى "بأخبار الحكّام وأعمالهم" فى بلاد الرّافدين، وما يُعرف "بقصص الملوك" ونقوش الملوك الأخرى فى مصر القديمة (قارن: هيرمان ١٩٣٨) ، فكلّ هذه الكتابات تتميّز بسمة مشتركة هى: أنّها لا تبحث فى الماضى، ولا تلجأ إليه، وإنّما تتناول حدثا حاضرا وتعدّه ليكون موضوعا لذكرى مستقبليّة؛ أى أنّها تعالج التّاريخ بالمفهوم الحقيقىّ للكلمة، التّاريخ كرؤية مستقبليّة، كقصّة وكأسطورة تتغذّى منها الهويّة الحضاريّة. وقد وُجدت بجانب هذا فى بلاد الرّافدين بصفة خاصّة مجموعة من الأجناس الكتابيّة الأخرى مثل "الشّواهد الحدوديّة" (كوندورو، قارن: شتاينميتسر ١٩٢٢) ، و"شواهد المقابر المجهول أصحابها"، ورسائل الآلهة والنّقوش المعماريّة، كانت تتعدّى كلّ ما أُنجز فى مصر القديمة فى هذا المضمار. والفرق بين هاتين الحضارتين فيما يتعلّق بتجربة التّاريخ وتدوينه يكمن فى أنّ بلاد الرّافدين كانت تمتلك حضارة خاصّة بالتّكهّن بالمستقبل؛ لذا وُجد هنا هذا التّوجّه بالتّاريخ نحو المستقبل وجعل التّاريخ مصوّبا على أحداث المستقبل، أمّا فى مصر فلم يكن الأمر كذلك، فالمصريّون القدماء لم تنمو لديهم حضارة خاصّة بالتّكهّن بأحوال المستقبل ؛ ومن هنا لم يتوجّه التّاريخ لديهم نحو المستقبل، وإنّما انحصر فى الماضى وفى القياس الزّمنى له، فلم ينشأ تاريخ - بالمفهوم الضّيّق للكلمة - عندهم، وسوف نعود بالتّفصيل إلى النّتائج الّتى ترتّبت على هذه الحقيقة وما لها من صلة بقضيّتنا الّتى نبحثها هنا، ولكن ما يجب أن نعرفه الآن، هو: أنّ بلاد الرّافدين كانت - على أيّة حال - رائدة فى مجال صور وأشكال التّعامل مع التّاريخ، والبدايات الأولى لكتابة التّاريخ، ولكنّها كانت - على أيّة حال - فقط مجرّد بدايات.

ففى بلاد الرّافدين يعتبر النّصف الثّانى من الألفيّة الثّانية قبل الميلاد؛ أى تقريبا العصر البرونزىّ المتأخّر بداية لمرحلة دراميّة فى هذا المجال؛ فأوّلا ازداد كمّ النّصوص التّاريخيّة وأصبحت النّصوص أكثر ثراء، وراحت تغوص إلى أبعد فى أغوار الماضى، وازدادت دقّة فى رواية الأحداث، وأخذت تتناول سياقات أكبر بالتّركيب وإعادة "المونتاج". وكانت النّصوص التّاريخيّة الحيثيّة تمثّل من بين هذه الأعمال القمّة والذّروة فى هذا النّوع من التّناول التّاريخىّ، ومن بين النّصوص الحيثيّة كانت هناك بالتّحديد ثلاثة أعمال تعتبر من أخصّ هذه النّصوص تناولا للتّاريخ وتشخيصا له بمعناه الحقيقى، هذه النّصوص هى: "أعمال الملك شوبيليوليوما"، و"حوليّات الأعوام العشر" و"التّواريخ الكبرى" من وضع الملك "مورشيليش".

فى هذه الأعمال التّاريخيّة الّتى نشأت فى حوالى سنة ١٣٢٠ قبل الميلاد لا يقدّم الملك "مورشيليش الثّانى" تقريرا عن مدة حكمه فحسب، بل يحاسب أيضا عصر حكم والده الملك "شوبيليوليوما"، ويضعه موضع المساءلة، وهذا شىء فريد من نوعه، وذو مغزى عظيم بالنّسبة لنا هنا؛ وذلك لأنّه يحدث لأوّل مرّة بهذه النّصوص أن يُصبح الماضى موضوعا "لكتابة التّاريخ" بالمعنى الّذى نفهمه من هذا المصطلح[٣٩]، ولكن – على أيّة حال – هناك نظرة سائدة عن كتابة التّاريخ عند الحيثيّين، تقلّل من شأن إنجازاتهم فى هذا المضمار، وتأخذ عليهم أنّهم (الحيثيّين) "لم يكتبوا التّاريخ بغرض التّاريخ نفسه[٤٠]"، بل كان "شغلهم الشّاغل من وراء كتابة التّاريخ هو أن يستعملوا الماضى أكثر من أن يدوّنوه[٤١]" (ى. فان زيترز ١٩٨٣، ١٢٢) ، لكنّ كتابة التّاريخ هى – فى واقع

(٣٩) قارن هنا "هـ. كانكيك – H. Cancik"، الّذى يرى بأنّنا هنا أمام "تاريخ للماضى خال من الأهداف السّياسيّة المباشرة". وفى رأى أنّ مقولة "الخلوّ من الهدف" هذه، والّتى تلعب دورا رئيسيّا عند كلّ من "جرايسون – Grayson" و"فان زيتيرز – V. Seters" مقولة غير موفّقة وغير مناسبة لوصف الحالة الّتى معنا، فهى تذكّر بألقاب الشّرف الهومانيّة من نوع تلك الّتى كانت تنسب إلى اليونانيّين، وهذا فى إطار الفضول النّظرىّ، وتصف مثالا يعتبر غريبا عن معظم صور كتابة التّاريخ. أمّا مصطلح "الذّاكرة الحضاريّة" فإنّه على العكس من هذا يضع بالتّحديد السّياق الوظيفىّ والدّوافع والأهداف للعلاقة بالماضى فى بؤرة الاهتمام.

(٤٠) History for its own sake.

(٤١) more interested in using the past than in recording it.

الأمر – ليست إلاّ مسألة استعمال للماضى، وليست مسألة تسجيل أو تدوين له، فإنّنا عندما نسجّل التّاريخ أو ندوّن الماضى، فإنّنا بهذا نستعمله، وفى هذه النّقطة بالذّات يختلف الحيثيّون عن جيرانهم من الشّعوب الأخرى، ويختلفون أيضا عمّن سبقهم من الشّعوب، فالحيثيّون استطاعوا أن يستفيدوا من ماضيهم أكثر من الشّعوب الأخرى واستطاعوا أن يستنبطوا معان أكثر من الأحداث الماضية أكثر من أى شعب آخر.
كتابة التّاريخ – كما قلنا – ليست مجرّد أداة لتسجيل أو تدوين الأحداث، ليست مجرّد قياسات لبعد زمنى يعود إلى الماضى، بل هى أكثر من هذا بكثير. كتابة التّاريخ تعنى استعمال التّاريخ لصور الحاضر وذكرى المستقبل، هى استنباط صور وقصص للهويّة الذّاتيّة ؛ ومن هنا جاء الفرق بين الذّكرى "الباردة" والذّكرى "السّاخنة" الّذى سبق أن تحدّثنا عنه[٤٢]، فالاقتصار على تسجيل الأحداث وقياس الزّمن يخدمان الرّؤية "الباردة" للذّكرى، وهذا هو ما كان معروفا عن قوائم الملوك والحوليّات التّاريخيّة فى مصر القديمة وبلاد الرّافدين، لكنّ الوضع كان يختلف عند الحيثيّين : فقد استطاع الحيثيّون أن يؤسّسوا فى مواجهة "الذّاكرة الباردة" الّتى كانت تمثّلها قوائم الملوك، والتّواريخ المصريّة، وتواريخ بلاد الرّافدين – وهى كلّها فى مجموعها معالجات للتّاريخ لا تتعدّى كونها مجرّد تسجيل للأحداث يخدم فقط معرفة الوجهة الزّمنيّة[٤٣]– استطاع الحيثيّون أن يؤسّسوا فى مواجهة هذا النّوع من التّناول التّاريخىّ ما يُعرف باسم "الذّاكرة السّاخنة"؛ وهو نوع من كتابة التّاريخ، يجعل من التّاريخ موضوعا لذكرى مهتمّة به، ذكرى تحتاج إلى الماضى لكى تفهم به الحاضر، ويُمثّل نصّ "أعمال الملك شوبيليوليوما" الذّروة فى كتابة التّاريخ عند الحيثيّين، وفى داخل هذا النّصّ تعتبر اللّوحة السّابعة منه بدورها هى أعلى درجات الرّوعة فى النّصّ الّتى لا يمكن لعين أن

(٤٢) راجع الفصل الأوّل وآراء "كلود ليفى – شتراوس". (المترجم)

(٤٣) فى هذا السّياق لا يجب أن نغفل حقيقة أنّ الحيثيّين لم يعرفوا قوائم الملوك – كما كانت الحال فى مصر القديمة وبلاد الرّافدين ، والغريب أنّ "ف. زيترز – V. Seters" اعتبر هذا شيئا يؤخذ على الحيثيّين (ص١١٣) ، وتساءل: "هل من الممكن أن تكون هناك كتابة حقيقيّة للتّاريخ دون قوائم زمنيّة؟". ونحن بدورنا نسأل هنا عن أيّة قوائم للملوك استند إذن المؤرّخ اليونانىّ "توكيديدس"؟

تخطئها(٤٤). والنّصّ الّذى دوّنه لنا "مورشليش"، ابن الملك "شوبيليوليوما"، يروى القصّة التّالية:

يقول "موشيليس":

"عندما كان أبى فى طريق غزوه مقيما فى بلاد "كارجاميش"(٤٥)، أرسل كلاًّ من "لوباكى وتارخونتا-زالما"(٤٦) إلى بلاد أمكاً(٤٧)، وذهبا إلى هناك وهاجما بلاد أمكاً، ورجعا بسبايا وبأبقار وأغنام، وعرضا الغنيمة أمام أبى.

ولمّا سمع المصريّون بخبر الغارة على بلاد أمكاً، تملّكهم الخوف؛ ولأنّ ملكهم المسمّى "بيبخوريّاس"(٤٨) كان هو الآخر قد مات، أرسلت ملكة مصر، وكانت تُسمّى "تاخامونتسو" (زوجة هذا الملك) رسولا إلى أبى وبعثت معه الكتاب التّالى:

(٤٤) فى حقيقة الأمر يوجد كثير من ملامح كتابة التّاريخ عند الحيثّيين فى بلاد الرّافدين أيضا (يجب أن ننوّه هنا إلى أنّ الأمثلة الّتى ذكرها "فان زيترز" هى كلّها نصوص أحدث بكثير مما نتحدّث عنه، وبصفة خاصّة ملحمة "توكولتى-نينورتا" الّتى تعود إلى النّصف الثّانى للقرن الثّالث عشر قبل الميلاد [حول هذه الملحمة راجع: "ماخينيست"، ١٩٧٦] ، ورسالة الآلهة للملك "سراجون الثّانى"). والأكثر أهمّيّة من هذا هو حقيقة أنّ بلاد الرّافدين فى تلك العصور كانت تشترك قلبا وقالبا فى ذلك التّطوّر الّذى بدأ فى العصر البرونزيّ المتأخّر وأخذ أوّلا فى النّصوص الحيثّيّة حجما أكبر ممّا كانت عليه الحال فى الحضارات الأخرى، فالأمر هنا لا يتعلّق بظاهرة حيثّيّة فقط، بل إنّ المسألة هى قضيّة ظاهرة شملت العالم كلّه آنذاك، والنّصوص البابليّة والآشوريّة الّتى ساقها "ف. زيترز" كحجّة على "كانكيك" كلّها نصوص متأخّرة، وتبيّن أنّ التّطوّر هنا كان مستمرّاً وساريا، وأنّ "خاطى" ومصر وبلاد الرّافدين وإسرائيل وأخيرا اليونان (هيرودوت) كلّها كانت تعتبر مقاطعات وضواحى لفكر تاريخيّ موحّد كان آخذا فى الانتشار آنذاك فى كلّ ربوع العالم.

(٤٥) "كارجاميش – Kargamis" أو "كاركاميش": مدينة تجاريّة قديمة كانت تقع على الضّفّة اليمنى لنهر الفرات، وكانت ذات أهمّيّة كبيرة فى تاريخ الشّرق القديم. كانت "كارجاميش" هى مقرّ الأمراء الحيثّيين فى الفترة من ١٣٤٠ – ١٢٠٠ قبل الميلاد، وأصبحت فيما بعد مركزا للحضارة الحيثّيّة المتأخّرة، وبعد سقوط الحيثّيين ضمّت هذه المدينة للمملكة الآشوريّة على يد "سراجون الأوّل" (٧١٧ ق. م.). وفى هذه المدينة هزم الملك "نبوخذنّصر" المصريّين، وقد كشفت الحفريّات الحديثة عن وجود بقايا لهذه المدينة. (المترجم)

(٤٦) "لوباكوتارخونتا-زالما – Lupakki und Tarhunta": أغلب الظّنّ أنّهما من قواد جيش ملك "الحيثّيين" اللّذان قادا الحملة العسكريّة على مصر وسوريا. (المترجم)

(٤٧) "أمكا – Amka" لم أعثر عليها، ولكن يبدو أنّها مدينة قديمة كانت تقع على حدود مصر. (المترجم)

(٤٨) "بيبخوريّاس – Piphururijas" هو الملك "إخناتون". (المترجم)

"لقد مات زوجي، وليس لي ولد، وقد سمعت النّاس يقولون إنّ لك أبناء كثيرين، فإن أرسلت لي أحد أبنائك ، فسوف يكون لي زوجا، فلن أتزوّج أبدا بأحد حرّاسي أو خدمي".

وعندما سمع أبي هذا الكلام، جمع إليه كبراء المملكة كي يستشيرهم في الأمر، وقال لهم: لم أسمع بشيء كهذا قطّ، ولم يقع لي أمر كهذا! فقام أبي بإرسال خاتو – تسيتيش ، الحاجب ، وقال له : اذهب إلى هناك وائتني بخبر يقين، فمن الجائز أنّ يكون في الأمر خدعة ، ائتني بخبر يقين عمّا إذا كان ربّما عندهم أميرا!...

ووصل رسول ملكة مصر، السيّد "هانيس" الموقّر، عند أبي؛ ولأنّ أبي كان قد كلّف خاتو– تسيتيش، عندما أرسله إلى مصر، بالكلمات الآتية: "فربّما عندهم أمير، ومن الممكن أن يحاولوا خداعي، وأنّهم في الحقيقة لا يريدون أصلا ابنا من أبنائي ملكا عليهم، أجابته الآن ملكة مصر برسالة جاء فيها:

لماذا تقول: ربّما يحاولون خداعي؟ لو كان لي ابن، هل تعتقد أنّني كنت سأكتب إلى بلد غريب بهذه الطّريقة الّتي تعتبر إهانة لي ولبلدي؟ أنت لا تثق فيّ وتقول لي شيئا كهذا. الرّجل الّذي كان زوجا لي قد مات، وليس لي أبناء. هل أتّخذ الآن أحد خدمي زوجا لي؟ أنا لم أكتب لأيّ بلد آخر، وكتبت لك أنت، فالنّاس يقولون إنّ لك أبناء كثيرين. أعطني أحد أبنائك ، وسوف أتّخذه زوجا لي وأجعله ملكا على مصر.

الجزء التّالي من النّصّ قد أصابه التّلف، ولكن يمكن تصوّر تكملة هذا الجزء هكذا: الملك "شوبيليوليوما" يستغرب هذا الإلحاح الّذي يطلب به الجانب المصريّ أحد أبنائه منه، فيعود مرّة ثانية لمناقشة المخاوف الّتي يراها مع الرّسول المصريّ، من أنّ المصريّين من الجائز أن يأخذوا ابنه ربّما كرهينة، وأن يسيئوا معاملته، ولكنّ الموفد المصريّ ينجح في تبديد هذه المخاوف وتهدئة الملك، ثمّ يقول النّصّ:

وهكذا راح أبي يفكّر مليّا في مسألة إرسال أحد أبنائه إلى المصريّين؛ إكراما لهم. ثمّ طلب أبي وثيقة المعاهدة الّتي بينه وبين المصريّين، ليراجعها: كيف أنّ إله الرّعد في الأزمان السّابقة أخذ أمير كوروشتاما[٤٩]، الحيثيّ، وأذهبه إلى بلاد مصر وجعل

(٤٩) كوروشتاما – Kurustama": هي أغلب الظّنّ من مدن دولة الحيثيّين. (المترجم)

منه ومن أتباعه (أهل كوروشتاما) مصريّين، وكيف أنّ "إله الرّعد" أبرم معاهدة بين بلاد مصر وبلاد خاطّي[٥٠]، وكيف أنّهم (أهل مصر وأهل خاطّي) كانت تربطهم على الدّوام صلات مودّة وصداقة، وكيف قرئ عليهم اللّوح المكتوب عليه العهد، ثمّ قال لهم أبي ما يلي: منذ زمن بعيد كانت تربط بلاد مصر وخاطّوشا صلات صداقة، والآن يحدث هذا أيضا بيننا (تطلبون أحد أبنائنا ليكون زوجا لملكتكم) ، فلتبق كلّ من بلاد خاطّي وبلاد مصر مرتبطتين بصلات صداقة ومودّة على طول الدّوام كما هي الحال"[٥١].

إنّ الّذي أمامنا الآن، يمثّل فعلا نوعا من كتابة التّاريخ ترقى بكثير فوق كلّ ما نعرفه من مصر ومن بلاد الشّرق الأوسط، لا سيّما فيما يتعلّق بالتّفصيلات الكثيرة وتعدّد الألوان والدّقّة في الوصف، والشّيء غير المألوف هنا بصفة خاصّة هو هذا التّداخل الطّويل المعقّد للأحداث الّذي نريد أن نستعرضه هنا في صورة موجزة:

١ – الملك "شوبيليوليوما" يقف بجيوشه أمام "كارجاميش".

٢ – في الوقت نفسه يفتح مسرحا جديدا للمعركة، ويرسل قوّة بقيادة اثنين من قوّاده إلى "أمكا"، في أرض مصر.

٣ – يقع المصريّون في فزع شديد، وقد صادف هذا موت ملكهم (إخناتون) ؛ مما زاد من رعبهم.

٤ – تتقدّم ملكة مصر بطلب أحد الأمراء الحيثّيين ليكون خلفا لزوجها، ملك مصر المتوفّى.

٥ – يتبع هذا مباحثات طويلة، وتقصّي لحقيقة الأمر، وتبادل للرّسائل بين الطّرفين، وإرسال وفود. ويبدو أنّ الموفدين المصريّين يستندون إلى معاهدة قديمة أبرمت بين الطّرفين في عهد سابق (هذا الجزء من النّصّ مصاب بالتّلف، وتوجد هنا فجوة في النّصّ).

(٥٠) "خاطي – Hatti" اسم مملكة "الحيثيّين" الّتي كانت تقع في شرق آسيا الصّغرى، والّتي توسّعت منها المملكة، حتّى وصلت إلى بابل في الشّرق ومصر في الغرب، وعاصمتها كانت تعرف بـ"خاتوسا". (المترجم)

(٥١) للمزيد حول هذا الموضوع قارن الآن المؤلّف (١٩٩٦) ٢٧٨-٣٠١ .

٦ – يتمّ الرّجوع إلى هذه المعاهدة الّتى أبرمت مع مصر[٥٢].

٧ – وأخيرا يعطى الملك "شوبيليوليوما" موافقته على المشروع برمّته بناء على قاعدة هذه المعاهدة.

فى هذا النّصّ يتمّ إطلاعنا على قضيّة لا يوجد لها هى الأخرى مثيل، فالمصادر المصريّة ما كانت لتطلعنا أبدا على شأن كهذا، وما كنّا لنعرف شيئا عن هذه القصّة من هنا، فكون ملكة مصريّة تعرض على أمير أجنبىّ زواجا سياسيًا، تصوّر أن يكون أمير حيثىّ على عرش مصر: هذه بالفعل أمور تعدّ من قبيل الفظائع والمنكرات الّتى لا يمكن فهمها إلاّ فقط من منظور الموقف الاستثنائىّ الّذى مرّت به الحضارة المصريّة فى نهاية عصر "العمارنة"[٥٣].

ولكن هذه فى الوقت نفسه اعتبارات تجعل هذه القضيّة جديرة بالاهتمام بالنّسبة لنا، فالسّؤال الّذى يطرح نفسه أمامنا هنا هو: أين يكمن "العنصر المنشّط" لهذا الاهتمام بالماضى عند الحيثيّين؟ ما هو الشّيء الّذى يجعل الماضى مهمًا هكذا عند الحيثيّين؟ إنّ مفتاح الإجابة على هذه التّساؤلات يكمن فى نصّ آخر، نقله لنا الملك "مورشيليش" أيضا؛ وهو نصّ يعالج أيضا الأحداث نفسها، ولكن فى إطار جنس أدبىّ آخر، وبالتّالى فى سياق وظيفىّ آخر. فى هذا النّصّ يدور الأمر حول صلوات "لإله العواصف" عند الحيثيّين بغرض صرف بلاء الإصابة بوباء الطّاعون الّذى يستشرى منذ سنوات فى البلاد، والّذى يهدّد بحصد أرواح جميع الشّعب، ويتمّ سؤال الكهنة والعرّافين. وهؤلاء يلفتون النّظر إلى لوحتين نصّيّتين قديمتين: إحداهما تعالج طقوس

(٥٢) لمزيد من التّفصيل قارن: "سيرينهاجن – Suerenhagen" ١٩٨٥ . نودّ أن نشير هنا فى عجالة إلى شكل مميّز وخاصّ في التّعامل مع الماضى عند الحيثيّين، فقبل أن يدخل الملك "شوبيليولوميا" فى مشروع زواج سياسىّ، فإنّه تتمّ أوّلا مراجعة الماضى الّذى وقع بين الشّعبين، وقد ظهر بالفعل أنّ مثل هذا المشروع يمكن أن يستند على قاعدة قويّة فى الماضى؛ ولهذا فإنّ كلّ نصوص المعاهدات الحيثيّة تتضمّن بشكل أو بآخر مقدّمة تاريخيّة مفصّلة تتناول بالعرض التّاريخ المشترك لطرفى المعاهدة فى مرحلة ما قبل إبرام العهد، وتعلن الماضى بهذا على أنّه يمثّل قاعدة لمستقبل مشترك.

(٥٣) حول هذا الأمر انظر "ر. كراوس – R. Krauss" ١٩٧٩ .

الأضحية الّتى تُقدّم لنهر "مالا" (الفرات) ، وكانت هذه الطّقوس قد أُهملت لمدّة بسبب اندلاع الوباء، والثّانية تتناول معاهدة "كوروشتاما". ويقول هذا النّصّ:

"كان إله العواصف الّذى يعبده أهل خاطّى قد أرسل أهل كوروشتاما إلى مصر، ثمّ أبرم مع الحيثيّين عهدا بخصوص أهل كوروشتاما؛ بحيث أصبح الحيثيّون الآن خاضعين بولاء "العهد" لإله العواصف، وبالرّغم من أنّ كلّ من الحيثيّين والمصريّين كانوا يخضعون بالقسم والولاء لإله العواصف، إلاّ أن الحيثيّين تجاهلوا واجباتهم والتزاماتهم تجاه هذا الإله، فنكثوا عن قسمهم الّذى أعطوه للآلهة، وكان أبى قد أرسل جنودا وعربات قتال لمهاجمة بلاد أمكا، وهى أرض مصريّة، ولكن المصريّين فزعوا وخافوا وطلبوا فى الحال ابنا من أبنائه ليتولّى شئون مملكتهم، ولمّا أرسل لهم أبى أحد أبنائه، قتلوه أثناء الذّهاب به إلى هناك. عندما علم أبى بما حدث ؛ أطلق العنان لغضبه ؛ وخرج إلى مصر معلنا على أهلها الحرب وهاجمهم بالفعل ؛ وهزم جيوش أهل مصر وحطّم سيّاراتهم الحربيّة، ومنح إله العواصف، ربّى، الّذى يعبده أهل خاطّى، بمشيئته وقضائه أبى النّصر؛ فقد انتصر على جيوش أهل مصر وحطّم عرباتهم، ولكن بينما كانوا يُحضرون الأسرى إلى خاطّى، اندلع وباء الطّاعون بين الأسرى، ولقوا حتفهم.

غير أنّ ما تبقّى من الأسرى الّذين أتوا بهم إلى خاطّى، جلبوا معهم الوباء إلى أرض خاطّى. ومنذ ذلك اليوم بدأ النّاس فى أرض حاطّى يموتون. وعندما وجدت بعد ذلك الألواح الّتى تتعلّق بمصر، أمرت بسؤال العرّافين والمتكهّنين عنها، وقيل لى: هذه الاتّفاقات الّتى أبرمها إله العواصف الّذى يعبده الحيثيّون، والّتى تنصّ على: أنّ المصريّين – شأنهم فى هذا كشأن الحيثيّين – يخضعون لإله العواصف بالولاء والقسم، وأنّ آلهة "دامناسّاراس"[٥٤] كانت حاضرة فى المعبد، وأنّ الحيثيّين كذلك نقضوا العهد أيضا الّذى قطعوه على أنفسهم مع إله العواصف – هل نقض هذه الاتّفاقات هو الآن ربّما السّبب فى غضب إله العواصف الّذى يعبده أهل حاطّى، الإله ربّى؟ وكان هذا هو فعلا السّبب فى غضب الإله [٥٥]، ففى هذا النّص تساق أمامنا

(٥٤) "دامناسّاراس – Damnassaras": أسماء آلهة كان يعبدها الحيثيّون. (المترجم)

(٥٥) انظر "أ. جوتسى – A. Goetze"، فى : ANET، ص٣٩٥ .

سلسلة الأحداث السّابقة نفسها ، بل تتمّ تكملتها هنا بإضافة العناصر المأساويّة الأخيرة في هذه الحلقة، وهي:

٨ – الملك "شوبيليوليوما" يرسل الأمير (أحد أبنائه) ، ولكنّ المصريّين يقتلونه أثناء الرّحلة.

٩ – لهذا السّبب يبدأ الملك "شوبيليوليوما" الحرب مع مصر وينتصر في معركة.

١٠ – الأسرى المصريّون الّذى أُخذوا إلى "خاطّى" (بلاد الحيثيّين) يجلبون الوباء معهم إلى هذه البلاد، وكان الوباء يستشرى في بلادهم منذ عشرين سنة، وسقط ضحيّته جزء كبير من الشّعب ومن بينهم الملك نفسه وابنه وخلفه "أرنوفانداس".

وأيضا في اتّجاه الأمام تكتمل سلسلة الأحداث هذه بإضافة عنصر حاسم ومهمّ. ولأجل معرفة هذا، لابدّ من سبر أغوار الماضى، فمن ذا الّذى يدرى في أىّ وقت أُبرمت المعاهدة الخاصّة بأهل "كوروشتاما" بين كلّ من "حاطّى" ومصر، فبهذه المعاهدة تبدأ سلسلة الأحداث: فقد تمّ هنا إعطاء قسم، لكنّ هذا القسم قد تمّ الإخلال به بالاعتداء على "أمكا"، من أرض مصر.

من خلال هذا العرض يمكن الآن تحديد "المنشّط للذّكرى" في هذه القصّة؛ فالباعث والدّافع لتذكّر الماضى هنا هو المعاناة والذّنب. ليس هذا الحدث الكبير المتمثّل في عرض الزّواج الّذى قدّمته ملكة مصر لملك الحيثّيين، وليس أىّ مغزى تاريخى آخر خاصّ هو الّذى حمل هنا على الذّكرى والتّذكّر، بل الوباء المنتشر لمدّة عشرين سنة هو الذّى أطلق العنان لعمليّة إعادة تركيب التّاريخ المستقيمة هذه. وباء الطّاعون الّذى انتشر في البلاد وأهلكها: هذا هو اسم "المنشّط" للذكرى وهو الّذى أفسح المجال لهذه النّظرة المستقيمة الخطّيّة للتّاريخ ولإعادة "مونتاجه" من هذا المنظور. إنّه الوباء والاقتناع في الوقت نفسه بأنّ الفعل ونتيجته كليهما مرتبط بالآخر، وأنّ العاقبة الوخيمة تأتى نتيجة للذّنب، فالعقاب يسبقه دائما اقتراف للذّنب، والمسافة الّتى بين الفعل ووقوعه، الفراغ والارتباط الذّى بينهما، هذه المسافة تتحكّم فيها الآلهة؛ وبناء عليه، فإنّ الآلهة تكافئ العمل الطّيّب، وتعاقب على العمل الخبيث[٥٦].

(٥٦) قارن: "أ. مالامات – A. Malamat" ١٩٥٥ . في رأى أنّ وصف الارتباط بين الفعل ووقوعه بمصطلح "السّببيّة" فهذا السّياق خاطئ ويؤدّى إلى اللّبس. انظر ما سبق أن ذكرناه في هذا الفصل حول هذه القضيّة.

إنّ "صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطّاعون"، وهي عمل أدبيّ تاريخيّ، يجب النّظر إليه في سياق مجال، أو إطار قانونيّ إلهيّ، ومثل هذا السّياق الّذي يرتبط بحقّ الآلهة معروف لنا على سبيل المثال من أساطير، مثل أسطورة "أوديب ملكا"[٥٧]، فالبلاد تعيش الآن تحت وطأة عقاب يتمثّل في الوباء، والجفاف، والمجاعات، ومثل هذه الأشياء، وهذا العقاب لا يمكن أن يُفسّر إلاّ على أنّه إجراء انتقاميّ من قبل إله غاضب، فيسأل الملك العرّافين لكي يتوصّل إلى معرفة الذّنب الذّي تمّ اقترافه، والّذي كان سببا لإيقاع مثل هذا العقاب به وبشعبه، ويسأل أيضا لكي يتّخذ الإجراءات نحو تكفير هذا الذّنب، وتكفير الذّنب يتطلّب قبل كلّ شيء ثلاث خطوات، هي: تقديم قربان كبير للإله الغاضب عليهم، والاعتراف العلني بالذّنب، وحمد الإله الّذي أوقع غضبه بهم، والّذي ثبتت قوّته وعظمته في العقاب الذّي أوقعه بهم، وفي رحمته بهم بهذه الصّورة البالغة؛ ولهذا فإنّ الكلمة العبريّة "توداه – todah" تحمل بالتّحديد هذه المعاني الثّلاثة – كما بيّن ج. بورنكام ١٩٦٤ –، وهي: الحمد (حمد الإله)، والاعتراف (الاعتراف بالذّنب) ، والقربان (تقديم القربان لهذا الإله) ، فالكلمة تعبّر عن شعيرة التّكفير عن الذّنب المنصوص عليها في مثل هذه الحالات[٥٨].

ومعنى كلّ هذا الكلام هو: أنّ التّاريخ يُقرأ الآن من منظور الذّنب، وأنّ قراءته من هذا المنظور تصبح ممكنة، وهذا يعني من جانب آخر: أنّ التّاريخ هنا يمتلأ بمعنى

(٥٧) "أوديب ملكا": أسطورة "أوديب" اليونانيّة، ابن الملك "لايوس"، ملك طيبة وزوجته "إيوكاسته". وتحكي الأسطورة أنّه بعد أن ولد "أوديب" وتربّى في بيت ملك آخر، قابل أباه ذات يوم على مفترق طريق، دون أن يعرف أنّه هو. ووقع شجار بينهما قتل فيه "أوديب" أباه، وتزوّج أمّه دون أن يعرفها وأنجب منها أطفالا، وعندما ظهرت الحقيقة انتحرت أمّه، وخلع "أوديب" عينيه بنفسه، وراح يهيم على وجهه في العالم، حتّى مات بطريقة غامضة. (المترجم)

(٥٨) فالنّصّ الحيثيّ المعروف باسم "تقريظ الملك ماتوشيل" يذكر "ماتوشيل" نفسه أنّه يؤدّي مثل شعيرة التّكفير هذه، التّكفير عن الذّنب، وهنا يقول "ماتوشيل" (المقصود به "ماتوشيل الثّالث، ابن الملك "مورشليش" ملك الحيثّين) في تقريظه المذكور (انظر: جوتسه، ماتوشليش، ٢٢-٢٣):

وحتّى مدينة الربّ، ساموهاس، ملأها (أي: الملك "مورشيليش") بالأنجاس،
ولكنّي عندما عدت من بلاد مصر،
ذهبت إلى موطن الإله الربّ لتقديم الأضحية،
وأدّيت للإله الربّ الشّعيرة المنصوص عليها.

ومغزى، يحمل معنى ويصبح ذا مغزى، بتعبير آخر: تتمّ هنا "سمطقة" التّاريخ من خلال تحميل هذا المعنى أو المغزى الجديد، ويتمّ هنا الارتفاع بالتّاريخ عن السّطحيّة والارتقاء به، ويعنى هذا مرّة أخرى أنّ "التّنميق" الطّقوسيّ الشّعائرىّ للزّمن، هذه الدّورة الرّتيبة للزّمن، والّتى تأخذ شكل الطّقس أو الشّعيرة المتكرّرة، أنّ هذا النّسق اللامتناهى للزّمن الّذى يمثّل التّكرار المستمرّ والأبدىّ للشّىء الواحد الرّتيب المتشابه - أنّ كلّ هذا "يبهت" هنا ويضمحلّ ويزول، وتبرز بدلا منه "الانقطاعات" والشّروخ والنّتوءات فى تيّار الزّمن، تبرز هنا التّغيّرات، والتّحوّلات، ومسارات التّطوّرات، وسلاسل الأحداث، ففى ترابط الأحداث وتداخلها، فى تشابكها وتسلسلها لا تعبّر أيّة "علّة" تاريخيّة مجرّدة عن نفسها، بل تعبّر هنا عن نفسها إرادة بالعقاب موجّهة من إله غاضب. هذا الإله الغاضب يرسل مع كلّ حدث علامة جديدة من علامات غضبه تكون أكثر رعبا من سابقاتها. فترابط الأحداث وتسلسلها بهذه الطّريقة يدفع إلى أسئلة من نوع: متى بدأ هذا الشّىء الّذى كان سببا فى وقوع العقاب، والّذى هو الآن موضوع التّاريخ والتّذكّر؟ وبأىّ أمر بدأ؟ وكيف تصعّد الأمر حتّى أخذ شكل الكارثة؟ ومن كان السّبب فى حدوث الكارثة؟ من هو المذنب؟ وأىّ إله يغضب هنا؟ وبأية طقوس وشعائر يمكن التّصالح مع هذا الإله؟ فهكذا نرى هنا أنّه ليس الاهتمام "التّاريخىّ" - فى حدّ ذاته - هو الّذى يوجّه ويحكم هذا العمل التّركيبىّ "المونتاجىّ" لعمليّة التّذكّر - كما هى أمامنا الآن - بل إنّ الّذى يتحكّم فى كلّ هذه العمليّة هو اهتمام قانونىّ دينىّ لاهوتىّ.

فلمّا كان لابدّ من إيجاد الذّنب والاعتراف به علنا والتّكفير عنه؛ لذا كان لابدّ أن "يبرز" الذّنب فى مقدّمة الأحداث، وأن يصبح بهذا "دافعا ومنشّطا" لعمليّة التّذكّر، وموضوعا للتّناول التّاريخىّ الذّاتى، وقد ظهرت هذه الفكرة فى بلاد الرّافدين أوّلا، ثمّ انتشرت بعد ذلك فى بلاد الشّرق الأوسط، وفى مصر، وامتدّت حتّى روما، ولكنّها ضربت بجذورها العميقة - كما كان متوقّعا - فى آسيا الصّغرى، وبالتّحديد وعلى

سبيل الخصوص في بلاد الحيثيّين[٥٩]. ففي داخل هذا الأفق تسير القاعدة التّالية: إنّ "المعاناة" يتمّ تفسيرها أساسا على أنّها عقاب، وإنّه من خلال التّصالح مع الإله الغاضب، ومن خلال الاعتراف العامّ بالذّنب يمكن رفع هذا العقاب، وتلك المعاناة.

٣ - "سمطقة" التّاريخ بمفهوم النّجاة والإنقاذ

يمثّل الذّنب نوعا واحدا - وإن كان قويّا بشكل خاص - من "المنشّطات والدّوافع" الّتي تقود إلى العمل نحو التّذكّر، وإعادة تركيب الماضي، والتّناول التّاريخي الذّاتي له "كموضوع". هذا "المنشّط" أو الدّافع ينشأ من تجربة المعاناة، وتجربة المعاناة هذه تقف على النّقيض من مقدّمتين أساسيّتين: المقدّمة الأولى هي وجود الصّدفة عديمة المعنى، والمقدّمة الثّانية هي وجود العودة الدّائريّة الدّائمة للأحداث (التّكرار الدّائم للأحداث). وتفصيل هذا الكلام هو أنّ "المعاناة" لا تأتي بمحض الصّدفة، بل هي نتيجة، ولا ترد في سياق تاريخيّ يعتمد على النّمط الدّائريّ المتكرّر للزّمن، بل تتطلّب النّظرة الأفقيّة المستقيمة للتّاريخ، فهي تحدث "قطيعة" في تيّار الزّمن، "تخترق" استمراريّة الزّمن، "فالمعاناة" هي أوّلا: علامة، وثانيا: موقف استثنائيّ، وكلاهما يتطلّب هذه النّظرة الأفقيّة المستقيمة للتّاريخ، لا النّظرة التّكراريّة الدّائريّة، وهكذا يتمّ "بسمطقة" المعاناة، وإضافة بعد معنوي (خاصّ بالمعنى) لها، يتمّ هنا كسر هذا الدّوران في الزّمن، هذه الاستدارة

(٥٩) كتب "ب. فريش - P. Frisch" يقول: "تعتبر المزامير البابليّة ومزامير الإنجيل، وشواهد الكفّارات الّتي كانت سائدة في الحضارة المصريّة وفي حضارة سبأ، تعتبر دلائل وأمثلة على العادة الّتي كانت آنذاك منتشرة في كلّ بلاد الشّرق، وهي عادة الاعتراف العلني والكتابيّ بالمعاص(...) ، وقد كان القدّيس "أوغسطين" (٣٥٤-٤٣٠) أول من مهّد طريق عادات الاعتراف الدّينيّ هذه؛ بحيث جعلها تصبّ في الأدب، وهذا بكتابه المسمّى بالعقائد. انظر: ب. فريش ١٩٨٣ (مزوّد بمراجع أكثر حول الموضوع). قارن أيضا: "ج. بيتسل -.G Petzel" ١٩٨٨ . أشكر صديقي الهيدلبرجي "أ. تشانيوتيس - A. Chaniotis" على لفت نظري لهذه الأعمال. وقد قدّم "ف. شتاينلايتنر - F. Steinleitner" في عام ١٩١٣ تجميعا للنّقوش الخاصّة بالكفّارات الّتي كانت منتشرة عند الشّعوب "الليدية - الفريجيّة"، وهي شعوب من خليط يونانيّ جرمانيّ كانت تسكن آسيا الصّغرى، غير أنّ هذا التّجمع أصبح اليوم في حاجة إلى تكملة، وقد رأى "شتاينلايتنر" في نقوش الكفّارات القديمة هذه مقدّمة لعادة صكوك الغفران الّتي انتشرت في العصور الوسطى .

وهذا التّكرار الدّائرىّ فيه وخرق تلك النّظرة الموحّدة إلى التّاريخ، الّتى تعطى الانطباع بأنّ التّاريخ يمثّل "كتلة" واحدة و"كمّيّة على بعضها".

الأحداث هى إثباتات، وعلامات على القدرة الإلهيّة، لكنّ هذه الإثباتات والدّلائل لا تستند فقط على تدخّلات إلهيّة تحمل فيها معنى العقاب، بل تشير أيضا إلى تدخّلات إلهيّة يكون الغرض منها النّجاة والإنقاذ. وهذا النّوع من التّدخّل الإلهىّ فى الأحداث التّاريخيّة هو الآخر جدير بالتّذكّر، وواجب الاعتراف به، شأنه فى هذا كشأن التّدخّلات الإلهيّة بهدف العقاب، وقد أصبحت التّدخّلات الإلهيّة بغرض الإنقاذ واحدا من "دوافع ومنشّطات" الذّكرى بالنّسبة لكمّ كبير من الكتابات الخاصّة بجعلها "موضوعا" للتّناول التّاريخىّ الذّاتى العلنى، ويعتبر "التّقريظ" الّذى كتبه الملك "هاتوشيلش" مثالا على هذه الكتابات، فهذا التّقريظ يعيد تركيب حدث ماض كعلامة على القدرة الإلهيّة تماما مثلما يحدث فى "صلوات الملك مورشيليش لرفع وباء الطّاعون"، مع الفارق: أنّ هذا لا يحدث هنا تحت مسمّى الغضب والعقاب، وإنّما فى ظلّ إشارة الرّحمة والبركة. ويقول النّصّ:

"هذه كلمات "تبراناس هاتوشيليش"، الملك العظيم، ملك بلاد خاطّى،

ابن "مورشيليش"، الملك العظيم، ملك بلاد خاطّى،

حفيد الملك "شوبيليوليوما"، الملك العظيم، ملك بلاد خاطّى،

سليل الملك "هاتوشيليش"، ملك كوسار(٦٠).

أريد أن أخبركم عن تصاريف الإلهة "عشتار"(٦١) وعن أحوالها،

وليسمع كلّ الملأ حكايتها،

ولتحظ الإلهة "عشتار" بكلّ تقدير وتبجيل على طول أيّام المستقبل

(٦٠) "كوسار – Kussar": من إحدى بقاع مملكة الحيثّيين. (المترجم)

(٦١) "عشتار – Istar" هى فى الأصل إلهة بابليّة قديمة، ولكن عبدها الحيثّيون، وأطلقوا عليها اسم "شاوشوجا". (المترجم)

من بين كلّ الآلهة الّتى تُعبد تحت شمس سمائى،

سمائى أنا الابن والحفيد والسلّيل

(...)

لقد كنت رجلا حمارا، حالما ، كنت صبياً.

وقد أرسلت الإلهة عشتار، إلهتى وربّى، إلى الملك مورشيليش، أبى،

أرسلت إليه أخي، مواتيليش، بعد أن جاءته فى حلم، وقالت لأبى على لسان أخي:

إنّ السّنين قصيرة أمام ابنك هاتشوليش،

فهو غير معافى فى بدنه. إعطنى إيّاه؛

واجعله خادما وكاهنا لى.

فسوف يصحّ عندئذ.

وأخذنى أبى، أنا الصّغير، وجعلنى فى خدمة الإلهة، ربّى.

وجعلت أضحّى للإلهة، حاملا رتبة الكاهن.

وأخذت الجزاء من يد الإلهة عشتار، ربّى

وعشتار، ربّى، أخذتنى من يدى، وملكت علىّ أمرى".

(نقلا عن جوتسه ١٩٦٧،٧-٩) .

والنّصّ فيما يأتى يحكى بطريقة مشوّقة وحيّة جدًا كيف أنّه بعد موت "مورشيليش" الأب أصبح "مواتيليش" الأخ ، ملكا على البلاد ، وكيف أنّه ("مواتشيليش" الملك) عيّن أخاه "هاتوشيليش" قائدا للجيش، ولكنّ الحظّ الّذى صادف "هاتوشيليش" جلب عليه حسّادا كثارا، فوشى به حاسدوه عند الملك (أخيه) الّذى جهّز له بدوره محاكمة. وفى اللّيلة الّتى سبقت المحاكمة ظهرت له الإلهة عشتار فى الحلم، وشجّعته وقوّت من أزره. وبسبب وقوف الإلهة عشتار بجانبه، كسب "هاتوشيليش" القضيّة ، وبقى فى قيادة الجيش . وفى كلّ حملة كان يخوضها كانت "عشتار" تقف بجانبه وتؤازره

بالنّصر المبين وتنقذه من أسوأ المهالك، وبعد موت أخيه "مواتشيليش"، الملك، عيّن "هاتوشليش" بنفسه ابن عمّه "أورحي- تيشوب" ملكا، إلاّ أنّ هذا الملك يحقد عليه، ويسومه الخسف لسبع سنين. وأخيرا انفصل "هاتوشيليش" عنه، وطالبه بالمحاكمة أمام الآلهة.

إنّ قصّة "هاتوشيليش" هذه يمكن تصنيفها بشكل أقرب على أنّها تعتبر من نوع هذا القصص الّذى يُعرف "بقصص المعجزات"، والمقصود بهذا المصطلح هو قصّة خارقة تمجّد وتبجّل دلالة من دلالات القدرة الإلهيّة : إمّا بصورة الإنقاذ والنّجاة أو بصورة العقاب ؛ أى : التّدخّل الإلهى فى حدث يأخذ شكل الإنقاذ، أو شكل العقاب، وفى مصر القديمة كان يُطلق على هذا الجنس من الأدب اسم "إعلان دلائل القدرة" (بالمصريّة القديمة: سذد بعو) ، وأمثال هذه النّصوص نجدها فى مصر القديمة فى عهد "الرّماسسة"[٦٢]؛ أى تقريبا فى الفترة نفسها الّتى حكم فيها كلّ من "مورشيليش الثّانى" و"هاتوشيليش الثّالث" من الحيثيّين فى بلاد "خاطّى"، وهى بلاد الحيثيّين. وترد هذه النّصوص عند المصريّين فى النّقوش الكتابيّة الخاصّة بالملوك والنّقوش الكتابيّة عند خاصّة النّاس على حدّ سواء.

كانت توجد فى مصر منذ عهود بعيدة صورتان متمايزتان، يستبعد وجود إحداهما وجود الأخرى، من صور التّناول الذّاتىّ فى شكل التّصوير الأثرىّ، هما: خبر أعمال الملوك من جانب (وهو الّذى يُصوّر أعمال الملوك) ، ونقوش القبور الّتى تحكى سيرة ذاتيّة من جانب آخر، وكان من أمر خاصّة النّاس أنّهم لا يجعلون من أفعال مفردة فى حياتهم موضوعا للتّناول التّاريخىّ الذّاتىّ الّذى يأخذ شكل الأثر، بل كانوا يأخذون سيرة حياتهم ككلّ، وكان فى المقابل من المألوف فى خبر الملوك أنّهم كانوا يجعلون الأفعال المفردة، كلّ عمل أو فعل على حده، موضوعا للتّناول التّاريخىّ، فكما أنّه كان من غير الممكن فى مصر أنّ يجعل الخاصّة من النّاس أعمالا مفردة بعينها موضوعا للتّناول الذّاتىّ فى شكل التّصوير الأثرىّ، كان الملوك لا يعطون صورة مجملة عن حياتهم أبدا، غير أنّ هذه الازدواجيّة التّقليديّة تغيّرت تغييرا شاملا فى العقود الّتى

(٦٢) أى عهد "رمسيس الأول، رمسيس الثّانى" وهكذا. (المترجم)

تلت سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد، والّتي ترجع إليها أيضا الأمثلة النّصيّة الحيثيّة الّتي أتينا بها، فقد ظهرت الآن "شواهد قبور" عليها نقوش للخاصّة من النّاس لا يحكون فيها عن سيرة حياتهم ككلّ، بل تظهر فيها قصّة واحدة أو حدث واحد مفرد "كموضوع" للتّناول التّاريخي يتمّ تفسيره على أنّه نوع من "التّدخّل الإلهيّ" في هذا الحدث، وهذا التّدخّل من قبل العناية الإلهيّة يجعل هذه القصّة أو هذا الحدث ذا معنى وجديرا بالتّدوين التّاريخيّ ويفصله بوصفه يمثّل وحدة واحدة؛ أيّ: يمثّل حدثا تاريخيّا - عن بقيّة الأفعال الأخرى في حياة هذا الإنسان، صاحب هذه القصّة.

وهناك نوعان من التّدخّل الإلهيّ يعتبران مميّزين لهذا النّوع من التّدوين، وهما: التّدخّل بقصد العقاب، والتّدخّل بقصد الإنقاذ، ومن المحتمل أن تكون هذه التّدوينات (المتمثّلة في نصب الشّواهد على القبور ونحوه) جزءا من هذا السّياق المشابه لتلك المؤسّسة القانونيّة القدسيّة الّتي عرفناها في سياق "صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطّاعون"، فكان كلّ من يجد عنده سببا لتفسير تجربة ما - مثل مأزق صعب يقع فيه الإنسان كمرض، أو عدم الإنجاب، أو إنقاذ معجز من ورطة ونحوه - على أنّها تعتبر نوعا من التّدخّل الإلهيّ في هذا الحدث، كان يذهب عندئذ إلى المعبد، ويقدّم أضحية، ويقيم "شاهدا" في المكان بغرض الاعتراف بالذّنب، أو التّكفير عنه، أو بمعنى الشّكر - حسب نوع التّدخّل الإلهيّ في كلّ حالة - وكان يعلن بهذا عن تلك الدّلالة على القدرة الإلهيّة الّتي عرفها هذا الإنسان؛ ولهذا كانت تسمية هذا الجنس الأدبي عند المصريّين القدماء باسم "إعلان دلائل القدرة الإلهيّة".

وفي مجال النّقوش الخاصّة بالملوك كانت لا توجد مثل هذه الشّواهد الّتي تشير إلى حدث بعينه، أو قصّة مفردة في حياة إنسان تدخّلت فيها العناية الإلهيّة، ونصّ مثل "صلوات الملك مورشيليش لرفع بلاء الطّاعون" الّتي يعترف فيها ملك بذنب أبيه، ويأخذ على عاتقه تكفير هذا الذّنب، مثل هذا النّصّ كان من غير الممكن أن ينشأ في مصر القديمة، فالّذي كان يوجد هنا هو نقوش ملوك تنقلب فيها الصّورة الأصليّة للخبر عن "أفعال الملوك" إلى خبر عن عون إلهيّ، منحه الإله للملك، وأيضا إلى "شواهد" مكتوبة عليها صلوات لهذا الإله، وهذه النّصوص كانت تستعمل المفردات نفسها الّتي كانت ترد

فى نقوش الخاصّة من النّاس، وتعبّر أيضا عن الموقف نفسه تّجاه الإله، وتبيّن أنّنا هنا أمام تغيّر شامل وعميق فى تاريخ العقليّة المصريّة فى تلك العصور، وأنّنا لسنا بصدد مجرّد تديّن، أو ورع شعبىّ عامّ، أو عقيدة شعبيّة عامّة[٦٣]؛ وأكثر الأمثلة تأثيرا وروعة على هذه النّصوص هو - فيما يتعلّق "بأخبار أفعال الملوك" - هذا التّدوين الّذى خلّفه "رمسيس الثّانى" عن معركة "قادش"[٦٤]، وفيما يتعلّق بالصّلوات - ترنيمة "رمسيس الثّالث" إلى الإله "آمون" (ص. م. ت. رقم ١٩٦).

فمن المعروف أنّه فى معركة قادش وقع رمسيس الثّانى فى شرك نصبه له الحيثيّون، ففى الوقت الّذى كان فيه جزء من جيوشه ما يزال ساريًا فى الطّريق إلى المعركة والجزء الآخر كان قد لاذ بالفرار، اشتبك رمسيس الثّانى مع عدد محدود من أتباعه المخلصين فى حرب دفاعيّة خاسرة ضدّ الحيثيّين، الّذين أخذوا زمام المبادرة وبدأوا بالقتال، حتّى أتى رمسيس وأتباعه المدد بمحض الصّدفة السّعيدة متمثّلا فى شكل وصول قوّة خاصّة كانت لها مهامّ أخرى، وجاءت من طرق أخرى، ووصلت هذه القوّة فى الوقت المناسب، وتمكّنت من فكاك رمسيس الثّانى ومن معه من قبضة الحيثّيين. ويوجد تصوير مصمّم فى شكل خريطة ومزوّد بنصوص طويلة يحاول أن يصف مسار هذه المعركة بكلّ تفاصيلها الرّئيسيّة. وهذا التّوثيق فى حدّ ذاته يتعدّى - فيما يتعلّق بالأمانة فى سرد التّفاصيل - كلّ الأطر التّقليديّة لهذا الجنس الأدبى، وبجانب هذا التّوثيق التّاريخىّ أمر رمسيس الثّانى بتأليف نصّ آخر ملحمىّ فى حجم لفافة كتاب كاملة (حسب الأحجام المصريّة المألوفة) بشّر فيه بنجاته الموفّقة هذه على أنّها نوع من التّدخّل من قبل الآلهة. ويصل النّصّ ذروته فى شكل صلاة تضرّع، يوجّهها رمسيس فى تضرّع شديد إلى الإله "آمون" طالبا منه الاستجابة. ويقول النّصّ:

(٦٣) للاطّلاع على تجميع شامل نسبيًا لهذه النّصوص، انظر: المؤلّف: صلوات مصريّة وترانيم (سوف يتمّ الاقتباس منها فيما يلى تحت الاختصار ص، م، ت)، رقم١٤٧-٢٠٠ .

(٦٤) للمزيد حول هذا الموضوع قارن الآن المؤلّف (١٩٩٦)، ص ٢٧٨-٣٠١ .

أناجيك وأتوجّه إليك بدعائي يا أبي ، آمون،

عندما كنت في معمعة الحشود الّتي لا علم لي بها.

لقد اتّفقت عليّ كلّ البلدان الغريبة،

في الوقت الّذي أنا فيه وحيد ولا أحد بجانبي.

ورأيت أنّ آمون جاءني، عندما ناديته وطلبته.

ومدّ لي يديه، وهلّلت فرحا مستبشرا.

"ناديت الرّبّ – ورأيت أنّه جاءني": هذا هو بالتّحديد النّسق الّذي كانت تسير عليه "الشّواهد" الدّعائيّة الّتي يقيمها خاصّة النّاس:

ناجيت إلهتي،

ورأيت أنّها جاءتني في نسمة هواء عليلة(٦٥).

"مجيء الإله"، هذا هو التّعبير المألوف للقرب من الإله، وهو قرب "يُحسّه" الإنسان و"يتجلّى" له في شكل إنقاذ معجز، و"يجده" في هيئة تحوّل إلى الخير. وهذا التّوازي بين نقوش الخاصّة من النّاس من جانب ونقوش الملوك من جانب آخر ، كان بمقدورنا أن نعمّقه بشكل أوسع، ولكن الشّيء الّذي يهمّني هنا هو أن أقرّ حقيقة واحدة: أنّه ليس هناك فرق بين سيرة حياة الشّخص المفرد الّتي يتدخّل فيها الإله بطريقة معجزة، وبين التّاريخ الكبير الّذي تدور أحداثه حول ملوك ومعارك ومصائر شعوب، والّتي يتدخّل فيها الإله أيضا بالشكل نفسه تماما، فكلّ من التّاريخ البيوجرافيّ (الخاصّ بسيرة حياة إنسان فرد) والتّاريخ السّياسيّ الكبير يتحوّلان هنا إلى مجالات للتّدخّلات الإلهيّة.

(٦٥) راجع: ص، م، ت، رقم ١٤٩ .

II. إضفاء صفة اللاهوتيّة على التّاريخ بمفهوم علم لاهوت للإرادة.

التّحوّل من الحدث الكاريزماتى إلى التّاريخ الكاريزماتيى

١ – العلامة والمعجزة: الأحداث الكاريزماتيّة باعتبارها مرحلة أولى لإضفاء صفة اللاهوتيّة على التّاريخ

فى الوقت الّذى يتحوّل فيه كلّ من المصير الإنسانىّ الفردىّ، والتّاريخ السّياسىّ الكبير إلى مجالات للتّدخّلات الإلهيّة – كما ذكرنا أعلى – فإنّه بهذا تغيّر هذه المجالات من تركيبها، وأريد أن أصف هذا التّغيير فى التّركيب بمصطلح "الحدث". فالحدث هو الشّيء النّاتج عن التّغيّرات التّركيبيّة فى مجالات التّاريخ الّتى تتدخّل فيها الآلهة، ويجب أن نفرّق هنا بين الحدث التّاريخى والحدث الأسطورى، فالحدث التّاريخىّ مناقض للحدث الإسطورىّ. والفرق الحاسم بين الاثنين يكمن فى عمليّة "الحدوث مرّة واحدة" وعدم التّكرار في الوقوع، فالحدث الأسطورىّ يمثّل نموذجا أساسيّا، يتكرّر باستمرار في النّسق المكرّرة المتشابه للشّعائر والأعياد، فهو كالرّسمة المتكرّرة على ورق الحائط، الّتى تعطى النّسق نفسه، والنّقش نفسه باستمرار. أمّا الحدث التّاريخىّ فله مكان محدّد وفعلىّ فى الزّمان والمكان، ولا يمكن له أن يتكرّر مرّة أخرى، والحدث الإسطورىّ، عندما يُكرّر نفسه فى شكل دائرىّ مستمرّ، فإنّه بهذا يُركّب و"يُنمّق" الزّمن من خلال هذا النّسق اللامتناهى المتمثّل فى تكراره باستمرار (انظر المؤلف: ١٩٨٣) ، أمّا الحدث التّاريخى فإنّه يُركّب الزّمن أيضا، ولكن من خلال "اقتحامه" لدائرة الدّوران الطّبيعىّ للزّمن، ويُقسّمه بهذا إلى مرحلة ال"ما قبل" ومرحلة ال"ما بعد". الحدث الإسطورىّ "يُدورن" الزّمن، "يحلقنه"، يجعله يدور فى شكل دائرة أو حلقة، أمّا الحدث التّاريخىّ فإنّه يفكّ هذه "الحلقنة" وهذا "التّدوّر" للزّمن، ويجعل الزّمن يسير على خطّ أفقىّ مستقيم، ومن طبيعة الحدث الإسطورىّ أن "يُؤدّى" كالشّعيرة، أن يُذهب إليه كالصّلاة، وأن "يُحتفى به" كالعيد، وأن "يتمّ إخراجه" وتحقيقه على أرض الواقع، وأن "يُتفعلن" أى يصبح شيئا فعليّا، محقّقا على أرض الواقع. أمّا الحدث التّاريخىّ، والّذى تحقّق فعلا على أرض الواقع، فهو بحاجة فقط إلى النّشر، إلى التّخليد، إلى تذكّره، وإحياء ذكراه باستمرار؛ ولهذا السّبب فإنّ الحدث التّاريخىّ وحده – وليس الحدث الإسطورىّ – هو

الّذى يتحوّل إلى "دافع ومنشّط" للذكرى، وللوعى بالتّاريخ، ولكتابة التّاريخ.

فإضفاء صبغة اللاهوتيّة على التّاريخ تبدأ أوّلا بالحدث التّاريخيّ، لا بالحدث الإسطوريّ، فاقتحام الآلهة لمجال تصرّف الإنسان ومعاشه لا يمكن أن يُفهم على أنّه استمرار فى تيّار التّاريخ، كما هى الحال فى مجال الطّبيعة البيوكونيّة، بل يُفهم على أنّه انقطاع وقع فى هذا التّيّار، على أنّه عدم استمراريّة أصابت هذا التّيّار، ومن هنا كان مجال تدخّل الآلهة هو الحدث التّاريخيّ دون غيره، وقد قام "بيرتل ألبريكتسون" فى عام ١٩٦٧ بشرح هذا المبدأ، مبدأ علم لاهوت مبكّر للتّاريخ، فى دراسته الّتى تحمل فى عنوانها الجانبيّ "برنامج" هذه الفكرة: هذا العنوان هو "الأحداث التّاريخيّة كعلامات على الإرادة الإلهيّة"[٦٦]، وأثبت فى بحثه هذا أنّ صورة التّاريخ فى كلّ حضارات الشّرق الأوسط، وليس فقط عند بنى إسرائيل وحدهم، كان يحكمها تصوّر أنّ الآلهة يتدخّلون فى مجريات التّاريخ، وفى مصائر حياة البشر تدخّلا مسببا للأحداث؛ أى أنّهم يمثّلون العلّة والسّبب فى مجريات أحداث هذا التّاريخ، وقد فُهم كتاب "البريكتسون" فى المحيط الأنجلوسكسونيّ على أنّه ضحد للفرديّة الأساسيّة الّتى تقول بأن إضفاء صفة اللاهوتيّة على التّاريخ؛ أى: تدخّل الآلهة فى التّاريخ (أو ما يُسمّيه هو بالتّاريخ المقدّس أو التّاريخ بوصفه وحيا) إنّ هذا حكر على مفهوم التّاريخ، ومفهوم الألوهيّة عند بنى إسرائيل وحدهم، ولكن هناك فروق كبيرة ومهمة بين مفهوم "تدخّل العناية الإلهيّة" (Divine Intervention) فى التّاريخ ومفهوم "التّاريخ المقدّس" (Sacred History)؛ ولذا فإنّنا نريد – على غير ما فعل "البريكتسون"[٦٧]– أنّ نفرّق بوضوح بين ثلاثة مفاهيم واتّجاهات مختلفة فى هذه القضيّة:

(٦٦) عنوان دراسة "البريكتسون" هو: History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel.

(٦٧) عالج "ب. البريكتسون" ١٩٦٧ مفهوم "تاريخ الخلاص المسيحيّ" (Heilsgeschichte) فى الفصل الخامس في كتابه تحت عنوان "خطّة العناية الإلهيّة فى التّاريخ"، وقد بيّن هنا ثلاثة أشياء: ١ – أنّه في العهد القديم يندر نسبيّا الحديث عن "خطّة" خاصّة بالإله "يهوه"، ربّ بنى إسرائيل (الكلمة هنا فى النّص العبرانيّ هى "عيش" بمعنى: "خطّة، قضاء الله، أو نيّة") ٢ – أنّ المواضع الّتي يرد فيها الحديث عن "خطّة للرّبّ" في العهد القديم تعني فقط نوعا، أو طريقة للتّصرّف الإلهيّ فيه شيء من النّيّة والتّخطيط، وليس "الخطّة" بمعنى أن تكون هناك "خطّة واحدة للخلاص" ٣ – أنّ المصادر الواردة من بلاد الرّافدين تتحدّث أيضا بالجملة نفسها المعني الّذي يفيد "النّيّة" من قبل الآلهة عن "خطط للآلهة"، وهنا يدور الأمر حول هذا المفهوم الّذى أريد أن تحت مصطلح "علم لاهوت الإرادة"، والّذى يعتبر فعلا سمة مميّزة وخاصّة للدّين في بلاد الرّافدين، ومن هنا فإنّ "البريكتسون" يريد أن يقصر مصطلح "خطّة الخلاص" الإلهيّة الموجودة فى الدّين المسيحيّ فقط على فكرة "نهاية العالم" الموجودة فى المسيحيّة – كما وردت فى رسائل يوحنّا (قارن: دانيال).

(أ) يوجد أولا ما يُعرف "بالحدث الكاريزماتي"، وهذا يتمّ إنتاجه من خلال التّدخّل الإلهيّ فيه، وهذا التّدخّل يتمّ في شكل اقتحام تيّار الحدث، في شكل "تدخّل" في تيّار الحدث، وينتج عن هذا التّدخّل انقسام تيّار الشّيء الحادث إلى قسمين: قسم يمثّل الخلفيّة العاديّة المألوفة غير "المسمطقة" للأشياء المعتادة المنتظمة والمألوفة، وقسم يمثّل الواجهة "المسمطقة"، والمحمّلة بالمعاني الإضافيّة للاستثناءات، أو ما سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "الحدث" أو الأحداث التّاريخيّة (Ereignisse, events) ، وهنا ليس ثمّة فرق بين الأحداث التّاريخيّة، والأحداث الطّبيعيّة.

(ب) "التّاريخ الكاريزماتي"، وهو تاريخ يتولّد عن "عهد" يبرمه شعب ما مع إله، وفي هذه الحالة تتمّ قراءة "تيّار الأحداث" جميعها على أنّه تاريخ لهذا العهد، فما يصيب هذا الشّعب من شرّ، أو من خير، فهو نتيجة لإخلاصه أو عدم إخلاصه أمام شريك "العهد" هذا، وهو هنا "الرّبّ"، أو الشّريك الإلهيّ في هذا العهد، فليست "الخطّة" هي الحاسمة هنا، بل الالتزام الشّخصيّ والذّاتيّ لكلا طرفي العهد، ويمكن أن نشبّه هذا المفهوم التّاريخ بأنّه كمن يستصدر "شيكا" على المستقبل، وصرف قيمة هذا الشّيك هو هذا "التّاريخ" نفسه.

(ج) "الزّمان والتّاريخ"، حال فهمهما على أنّهما يمثّلان الفيض الوحيد لإرادة إلهيّة مخطّطة، يشمل كلاً من الشّيء المألوف العاديّ والشّيء غير المألوف، وهنا في هذا السّياق يدخل المفهوم المسيحيّ للتّاريخ، التّاريخ على أنّه قصّة "خلاص البشريّة" (Heilsgeschichte).

فبالنّسبة لعالم ما بين النّهرين (بلاد الرّافدين) فإنّ الإمكانيّة الأولى (أ) تعتبر من الخصائص المميّزة لمفهوم التّاريخ هناك. هذه الإمكانيّة تتمثّل في تدخّل الآلهة في "مجرى أحداث التّاريخ" وتقسيم تيّار الشّيء الحادث إلى "خلفيّة مألوفة" و"واجهة مسمطقة"، تعرف "بالحدث" بشكل عامّ، والسّرّ في انتشار هذا النّوع من "التّاريخ" في بلاد الرّافدين هو وجود ما كان يعرف بممارسة "التّكهّن بالمستقبل" و"الرّجم بالغيب"،

وهى عادة كانت منتشرة فى تلك البلاد منذ أزمان بعيدة وتأصلت هناك، ثمّ انتشرت بعد ذلك مع الخطّ المسمارىّ اتّجاه الغرب وصولا إلى آسيا الصغرى، وامتدّت بعد ذلك مع "الإتروريّن"[٦٨] إلى روما[٦٩]، و"التّكهّن بالمستقبل" يفترض تصوّر أنّ "الأحداث" تنبعث عن إرادة إلهيّة، وعن طريق التّأثير على هذه الإرادة يمكن الإتيان بهذه الأحداث، أو يمكن منعها. هذا كان فى بلاد الرّافدين؛ حيث انتشرت هناك "ثقافة التّكهّن بالمستقبل"، والنّقيض من ثقافة التّكهّن بالمستقبل نجده فى مصر القديمة. ففى مصر القديمة كانت إرادة الآلهة مرتبطة فقط بالحفاظ على العالم وعلى انضباط إيقاعه ومساره، وهذا يعنى بالتّالى أنّ إرادة الآلهة فى مصر القديمة كانت ترتبط بالشّىء العادى المألوف، بالشّىء الّذى يتكرّر، وليس "بالحدث" - بمفهوم "الواجهة المسمطقة المحمّلة بالمعانى وبتدخّلات الآلهة"، ليس بهذه الواجهة الّتى تمثّل الاستثناء فى مقابل الشّىء المألوف. فمصطلح "الشّىء الحادث" (بمعنى الأحداث التّاريخيّة المفيدة للتّمايز والاختلاف، بمعنى الحدث بمفهومه السّابق - كاستثناء فى مقابل المألوف والدّارج) ، هذا المصطلح كان فى مصر القديمة - على العكس من بلاد الرّافدين - مصطلحا مملوءا بالمضامين السّلبيّة، ويفيد أكثر معنى الفوضى، عدم النّظام، ومعنى عدم الفائدة فى الحدث التّاريخىّ، وأيضا كان يفيد معنى الكارثة ووقوع المصيبة، فبدلا من ثقافة "التّكهن" الّتى كانت سائدة فى بلاد الرّافدين، والّتى أدّت إلى فهم "الحدث" التّاريخىّ بالمعنى المشروح أعلاه، كان المصريّون يمتلكون فنّ السّحر، بمعنى آخر: أنّهم كانوا يمتلكون فى هذا الفنّ الشّعائر والطّقوس الّتى منحهم الخالق إيّاها "لكى يصدّوا بها ضربة الأحداث التّاريخيّة" - كما تقول تعاليم الكاهن "ميريكار" بالحرف الواحد (قارن: ب. ١٣٦ - ٣٧ ، وانظر أيضا المؤلّف ١٩٨٩، ص ٧٧ وما بعدها) ، فمصر على العكس تماما من بلاد الرّافدين فى هذا المجال من الفهم للحدث التّاريخىّ، وإن جاز لنا أن نجمل هذا الفرق بين الحضارتين فى هذا المجال فى جملة مختصرة - وإن كانت هذه الجملة بلا شكّ لا يُمكن أن تُعبّر عن كلّ هذا التّداخل، وكلّ هذه الكثافة الّتى يحتويها

(٦٨) الإتروريّون هم سكّان المنطقة الإيطاليّة القديمة المعروفة باسم "إتروريا". (المترجم)

(٦٩) راجع: عرافة المستقبل فى بلاد ما بين النّهرين، "ج. بوتيرو - J. Bottero" ١٩٧٤ .

هذا التّنوّع التّاريخيّ الكبير - فإنّه يمكننا أن نقول إنّ: مصر "تسمطق" القاعدة، "تسمطق" المألوف المعتاد من التّاريخ، أمّا بلاد الرّافدين فإنّها على العكس من ذلك "تسمطق" الاستثناء، "تسمطق" غير المألوف وغير المعتاد، "تسمطق" الحدث التّاريخيّ، كما فهمناه من قبل؛ أي: "تسمطق" الواجهة الأماميّة الّتي تعرف باسم "الحدث".

غير أنّه في المملكة الجديدة في مصر قد تكوّن وانتشر نوع من "لاهوت الإرادة" على نحو ما كان موجودا في بلاد الرّافدين، وقد أدّى "لاهوت الإرادة" في مصر أيضا إلى نوع من "لاهوتيّة التّاريخ"، أو "إضفاء صفة اللاهوتيّة على التّاريخ"[٧٠]، تماما كما كانت الحال في بلاد الرّافدين، "فالشّيء الحادث" لم يعد يُنظر إليه هنا على أنّه اقتحام للفوضى لمسار الأشياء، والّذي ينبغي التّصدّي له، ومواجهته بمعاونة الشّعائر والطّقوس - كما كانت الحال من ذي قبل - بل أصبح يُفهم الآن على أنّه تدخّل من قبل الآلهة في "تيّار الشّيء الحادث" (بالمعنى نفسه الوارد في النّقطة أ) وأيضا على أنّه فيض وانبعاث لإرادة الخلق الإلهيّة، الّتي لا تخلق الزّمن وحده، بل تخلق أيضا ما يحدث داخل هذا الزّمن - تماما بتصوّر وجود علم لاهوت صريح نفسه على المستوى العالي منه ؛ ولذا نقرأ في إحدى التّرانيم المصريّة القديمة؛ حيث يخاطب المصلّي الإله: "إنّ إرادتك وقدرتك[٧١] هي كلّ حادث وموجود"[٧٢].

إنّ مجموع الأشياء الحادثة هذه، والّذي يتمّ تصوّرها على أنّها نابعة من إرادة إلهيّة مخطّطة (بمفهوم التّصوّر الوارد في النّقطة ج) ينقسم بدوره إلى أحداث ووقائع طيّبة أو خبيثة، على حسب ما إذا كانت هذه الأحداث نابعة من قبيل الرّحمة الإلهيّة

(٧٠) قمت بوصف هذه العمليّة في: المؤلّف ١٩٨٩ . قارن أيضا المؤلّف: ١٩٧٥ ، ص ٤٩-٦٩ .

(٧١) الكلمة بالمصريّة القديمة هي: " كا - Ka"، والـ"كا" هي - حسب التّصوّر المصريّ القديم - القدرة الكامنة في داخل الإنسان الّتي تمنحه البقاء على الحياة، وتظهر في التّصاوير المصريّة على شكل ذراعين ممدودتين. والـ"كا" تحمل في داخلها تصوّر الألوهيّة، ويتمّ تصويرها في كثير من الأحيان على أنّها شيء مستقلّ عن الإنسان، وعند الموت يتّحد الميّت مع الـ"كا" الخاصّة به. (المترجم)

(٧٢) صلاة في المقبرة الطّيبيّة، رقم ١٧ ، ص١٨ - ٢٢ لمزيد من الاستشهادات الأخرى من هذا النّوع، انظر: المؤلّف ١٩٧٥ ، ص ٦١-٦٩ .

(بالمصريّة القديمة: حزفت) أو من قبيل الغضب الإلهيّ (بعو). غير أنّ الرّحمة والغضب هنا ليسا متروكين للتّسلّط المطلق للآلهة، وإلاّ ما كان هناك معنى لوجود الذّنب فى جانب الإنسان، ولما كان هناك ذنب عند الإنسان مطلقا. بل الأكثر من هذا أنّ مصطلح الذّنب يفترض وجود نوع من الحقّ والقانون، يقوم الإنسان بانتهاكهما، والتّعدّى عليهما، ويستحقّ من خلال هذا غضب الإله عليه. وفى النّقطة الأخيرة من هذا الفصل نريد أن نعالج هذا القضيّة بشيء من التّفصيل.

٢ - التّاريخ الكاريزماتيّ بوصفه مرحلة ثانية من مراحل لاهوتيّة التّاريخ

نكون قد وصلنا مرحلة ثانية من مراحل تصوير التّاريخ، عندما يتمّ تناول الماضى بشكل منتظم من منظور قضيّة الذّنب؛ أى عندما تنشأ "أعمال تاريخيّة" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة تحكم على عهود الحكم السّابقة طبقا لمعيار حسن سلوك الملك الحاكم، ومدى راحة، ورخاء الرّعيّة.

وهنا أيضا نجد مرّة ثانية أنّ الحيثّيين كانوا هم السّبّاقين فى هذا المضمار، فهم أول من عرف هذا المبدأ. ومن النّصوص الّتى تستوقفنا هنا، ذلك النّصّ المعروف "بتقريظ تيليبينوش"[٧٣]، وقد نشأ هذا النّصّ فى حوالى سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد تقريبا، وفيه يمهّد أحد ملوك الحيثّيين، وهو "تيليبينوش"، لمرسوم ملكيّ بتقديم نظرة تاريخيّة تستعرض أعماق الماضى وتشمل فترات حكم سبعة من ملوك الحيثّيين قبله: ثلاثة منهم طيّبون؛ وهم "لابارناش" و"هاتوشيل الأوّل" و"مورشيليش الأوّل"، وهؤلاء الثّلاثة كان يتميّز عصرهم بالاتّحاد والنّجاح فى المملكة، ثمّ أربعة ملوك كانوا سيئين، وكانت ينتشر فى عهودهم الغدر والقتل والهزيمة، وكانت هذه الأشياء تتناوب على المملكة، وفى هذا "التّقريظ" يبرّر "تيليبينوش" اغتصابه للعرش بوصفه "تحوّل" لما هو أحسن، و"عودة" إلى عصر "الخلاص" الّذى كانت تشهده المملكة فى عهد الملوك المؤسّسين، ولتحقيق هذه

(٧٣) "تيليبينوش – Telepinus": هو أحد ملوك الحيثّيين، وقد حكم المملكة فى مرحلة شهدت انتقالا سريعا للسّلطة، مرحلة عدم استقرار، وحاول أن يقوّى دعائم المملكة فى عهده، ولكنّه لم يحالفه النّجاح، وقد حكم فى فترة ١٥٠٠ ق. م. تقريبا. (المترجم)

الغاية، فهو يحتاج الآن إلى قطعة مزدوجة من الماضي: جزء من الماضي يحتاجه لكي ينفصل عنه ويوليه ظهره، وجزء أخر يحتاجه لكي يلجأ إليه ويكون حجّة له. في هذا السّياق التعليليّ التّبريريّ يظهر الارتباط بين الذّنب والذّكرى بهذه الطريقة نفسها المزدوجة، فهو يظهر: مرّة على أنّه ذنب المغتصب الّذي يجب عليه أن يُبرّر نفسه ويبرّر خطوة اغتصابه للعرش، ومرّة أخرى على أنّه ذنب السّابقين، والّذي (أي: الذّنب) ينبغي الآن أن يُقدّم تبريرا لخطوته المشكلة تلك(٧٤)، ولكن في كلتا الحالتين يتعلّق الموضوع بذنب ليس مبرّرا من النّاحية اللاهوتيّة، فقضيّة كون أنّ الملوك الأربعة الأشرار قد عصوا أوامر الآلهة تبقى هنا مفتوحة وغير واضحة، وهي مذكورة فقط ضمنيًا، شأنها في هذا شأن القضيّة الأخرى الخاصّة بمسألة عمّا إذا كان اغتصاب العرش بدوره قد تمّ ضدّ إرادة الآلهة، فنحن بهذا النّصّ المبكّر لازلنا نقف على مرحلة تاريخيّة تسبق بشكل واضح "لاهوتيّة التّاريخ"، كما كان هذا مميّزا للعصر البرونزيّ المتأخّر.

إنّ أقدم نصّ نجد فيه معالجة الماضي من منظور الذّنب وبمفهوم لاهوتيّ، هو "مجموع التّواريخ المعروف باسم تواريخ فيدنر" (Weidnersche Chronik)(٧٥) ، الّتي تعود إلى العهد البابليّ الحديث، ففي هذه "التّواريخ" الّتي تسبر أغوار الماضي يتم تعليل نجاح الملوك في حكمهم بمدى سلوكهم وتصرّفهم اتّجاه "معبد إسجيلا"، معبد

(٧٤) ويدخل في هذا السّياق أيضا النّصّ المعروف ب"تقريظ هاتوشيل"، وهو نصّ أحدث من هذا النّصّ الّذي معنا هنا بقرابة ثلاثمائة سنة، فالملك "هاتوشيل" هو أيضا كان غاصبا للعرش، ويبرّر هو الآخر خطوته هذه بذنب الملك الّذي سبقه، ولكنّ "هاتوشيل" لا يغوص في أعماق التّاريخ - كما يفعل "تيليبينوش"- بل يبدأ بطفولته هو وبمرضه وباختياره وإنقاذه عن طريق الإلهة "عشتار". فبالمقارنة مع هذا النّصّ نرى هنا أنّ "تأليه التّاريخ" عند الحيثيّين، أنّ إضفاء صفة "الألوهيّة" على التّاريخ عندهم، قد أخذ اتّجاها متزايدا ومكثّفا عندهم بمرور الوقت، وفتح آفاقا ونسقا جديدة للتّفسير. وقد رأى بعض مفسّري العهد القديم في المصادر الّتي تمّت منها صياغة وتصوير عصر الملك "داود" - كما هي موجودة في سفر "صموئيل" - رأوا في هذه المصادر نوعا من مثل هذا "التّقريظ" الّذي قاله الملك "داود" - على غرار ما هو موجود عند الحيثيّين، وهذه الفكرة في حدّ ذاتها فكرة مثيرة جدًا، وذات جوانب متعدّدة. للمزيد حول هذه المسألة، قارن: "هـ. أ. هوفنر - H. A. Hoffner".

(٧٥) "تاريخ فيدنر" نسبة إلى "إ. فيدنر - E. Weidner" أحد علماء الدراسات الشّرقيّة القديمة الألمان، بصفة خاصّة الحضارة البابليّة والآشوريّة. وقد جمع هذه التّواريخ في موسوعة، تعرف باسم "تواريخ فيدنر". (المترجم)

الإله "مردوك" في بابل[٧٦]، وفي حالات مختلفة يتمّ تعليل انتقال الحكم من أسرة حاكمة إلى أسرة أخرى "بذنب اقترفه حكّام الأسرة الأولى". كما أنّ سقوط مملكة "أور" يتمّ ربطه أيضا بمعاص اقترفها الملك "شولجيس" (راجع: فيلكه ١٩٨٨، ص١٣٣) . إنّ فكرة "الذّنب" تعطى الماضى معنى، وتجلب "النّتيجة" و"العاقبة" في سلسلة تتابع الملوك ومدد حكمهم. إنّ الشّىء الّذى تجعله هذه الفكرة ظاهرا، "مرئيّا"، الشّىء الّذى تشرحه، هو إبراز "الانقطاع والتّوقّف" فى تيار التّاريخ، إبراز التّغيّر والتّحوّل. عندئذ، وفى هذه الصّورة، يُصبح الماضى ذا معنى، ويُصبح جديرا بالتّذكّر، وموجّها صوب المستقبل.

ومن النّصوص المصريّة القديمة الّتى توضع فى هذا السّياق أيضا النّص المعروف باسم "التّاريخ الدّيموطيقى"[٧٧]، وهو نصّ نشأ فى عصر متأخّر جدّا (القرن الثّالث قبل الميلاد) ، ويُقدّم تقييما – فى شكل نبوءات تعليقيّة على النّصّ – لمدّة حكم تسعة من الملوك من الأسرة الثّامنة والعشرين حتّى الأسرة الثّلاثين. ويستند هذا التّقييم إلى مدى درجة ورع وتقوى هؤلاء الملوك ومدى إخلاصهم وولائهم "للقانون"، ويُعلّل هذا النّص عدم نجاح حكمهم "بكفرهم بالآلهة"[٧٨]، وقد كان من عادة الصّينيّين القدماء أنّه

(٧٦) راجع "أ. ك. جرايزون – A. K. Grayson" ١٩٧٠، رقم ١٩ . يبدو أنّ "ى. ف. زيتر – J. v. Seters" لم ينتبه بالمرّة فى أبحاثه حول هذه النّقطة إلى التّشابهات والتّوازيات الّتى لا يمكن أن تخطئها عين بين هذه النّصوص الميثيّة وبين "سفر التّثنية" التّاريخى؛ لذلك فإنّ "زيتر" عالج هذا النّصّ معالجة هامشيّة على صفحة ٥٨ .

(٧٧) Demotische Chronik

(٧٨) راجع "جونسون – Johnson" 1974 أيضا المؤلّف نفسه: "هل التّاريخ الدّيموطيقىّ نصّ معاد للإغريق؟" فالعدد التّذكارىّ لـ"ليدكين – Lueddecken"، ص ١٠٧–١٢٤ . وقد نوّه "إ. ماير – E. Meyer" ١٩١٥ إلى التّقارب والتّشابه بين هذا النّصّ، وبين صورة التّاريخ المرسومة فى "سفر التّثنية" عند بنى إسرائيل. ويتحدّث "إ. ماير" هنا عن "أخلقة الدّين" (أى: إلباس الدّين لباس الأخلاق) ، وهى حركة اعتبرها "إ. ماير" أنّها أخذت فى الانتشار في أواسط القرن الأوّل قبل الميلاد فى كلّ أرجاء عالم حضارات الشّرق الأوسط آنذاك. قارن: "إ. أوتو – E. Otto": "مصر القديمة. طريق مملكة الفراعنة"، ص٢٤٩؛ حيث يقول: "إنّ تصوّر التزام الملك بالقيم الأخلاقيّة حلّ فى ذلك الوقت محلّ تصوّر أنّ الملك هو صاحب السّطوة، وحامل زمام القوّة، وتوفيق أو إخفاق الملك فى حكمه كان يتمّ تفسيره على أنّه علامة أو رمز: إمّا لامتثاله لإرادة الآلهة أو "لارتكابه المعاصى والبعد عن الآلهة". وإذا كانت النّظرة المصريّة الكلاسيكيّة كانت تقيّم نجاح الفرعون فى الحكم على أنّه نتيجة طبيعيّة لجوهره الإلهىّ، فإنّ الإنسان المصرىّ العادىّ فى العصر المتأخّر كان يرى فى عدم توفيق الملوك في حكمهم دليلا على كفرهم.

عندما تأتى أسرة جديدة إلى الحكم بعد أسرة سابقة عليها أنّ الأسرة الجديدة كان يجب عليها أن تكتب تاريخ الأسرة السّابقة : لكىْ تبرّر بهذا شرعيّتها، وهذا التّصوير التّاريخىّ للأسرة السّابقة كان يبرز بوضوح كيف أنّ حكّام تلك الأسرة كانوا يملكون فى بداية الأمر حقّ الوكالة عن السّماء، وكيف أنّهم كانوا يحكمون باسم السّماء فى بداية الأمر، وكانوا يوفون هذا "الاسم" قدره، وكيف أنّهم بعد ذلك – فيما تلى من الزّمن – قد أهملوا هذا الحقّ، وأضاعوه من أيديهم بصورة متزايدة، حتّى أضحى الأمر وكأنّ لا مناص من التّغيير، ولا مفرّ من أن تأتى أسرة جديدة تتولّى زمام الأمور، أسرة جديدة يكون حقّ الوكالة وحقّ الحكم باسم السّماء قد انتقل إليها. وهذا ما كانت تفعله الأسرة الجديدة عند تولّيها مهامّ الحكم، وعند كتابة تاريخ الأسرة السّابقة عليها. وهنا أيضا نجد كذلك أنّ النّسيان يتمّ تناوله تحت مظلّة "الذّنب"، وبمفهومه، فالمعنى الكامن في الأحداث الماضية، وبصفة خاصّة العلاقة بين الماضى والحاضر، يُقاسان هنا بالمعيار الأخلاقىّ الّذى يُمثّله الالتزام بحقّ الوكالة عن السّماء فى الحكم.

و"سفر التّثنية" عند بنى إسرائيل، وهو عمل تاريخىّ فى المقام الأوّل، جعل من قضيّة التزام الحكّام "بقوانين الشّريعة" مبدأ رائدا، ففى هذا "السّفر" أيضا يدور الأمر حول نوع من "تاريخ الوقوع فى ذنب"، لكنّ هذا التّاريخ لا يُكتب هنا من أجل خلق شرعيّة لأسرة حاكمة جديدة، عادت مرّة أخرى إلى "الالتزام بقوانين الشّريعة"؛ ولهذا حلّت عليها رحمة "الرّبّ" وبركته من جديد، وإنّما يُكتب هذا "التّاريخ" هنا لبيان وإيضاح أنّ كوارث ونوائب الزّمن الحاضر يجب فهمها أيضا على أنّها من تدبير "الرّبّ يهوه"، ربّ بنى إسرائيل، وأنّه بالتّالى يجب تحمّلها والصّبر عليها من هذا المنظور (قارن: ج. ف. راد ١٩٥٨) فسلسلة تتابع الأحداث تنتظم الآن من منطلق معيار الذّنب فى شكل "تاريخ" يسير فى اتّجاه الكارثة فى حتميّة لا يمكن ردّها، فالتّاريخ، كما هو مروىّ فى "سفر الملوك" فى العهد القديم "يولد" من الذّنب". والذّنب "يولد" بدوره من "الشّريعة" ومن عدم الالتزام بها، "فالشّريعة" – كما هى مقنّنة فى التّوراة – هى إرادة الرّبّ الّتى نزلت عن طريق الوحى، والّتى انقطع بها كلّ وحى، وهى "إرادة" يجعل ظهورها وتجلّيها كلّ ألوان فنّ الكهانة، وكلّ فنون تأويل الإشارات لا فائدة منها ولا ضرورة لها.

وكما أنّ البلاء بوباء "الطّاعون" الّذى حلّ بالحيثيّين، والّذى دام عشرين سنة، قد دفع ملكهم "مورشيليش الثّانى" إلى البحث فى المصادر والأصول التّاريخيّة، وإلى محاسبة نفسه ومساءلتها عن أعماله وأعمال أبيه عن طريق العودة إلى الماضى البعيد، ومعرفة أغواره، فكذلك أيضا كانت الحال عند بنى إسرائيل : إذ إنّ الكارثة الّتى حلّت بشعب إسرائيل بسقوط المملكة الشّماليّة على يد الآشوريّين فى العام ٧٢٢ قبل الميلاد، وبسقوط المملكة الجنوبيّة على يد البابليّين فى العام ٥٨٦ قبل الميلاد، وما تلا هذا السّقوط من سبى إلى بابل، هذه الكارثة الّتى حلّت بشعب إسرائيل قد أطلقت العنان لعمليّة "تذكّر" شاملة، أدّت إلى وضع جميع الأحداث التّاريخيّة، الّتى مرّ بها هذا الشّعب، رجوعا إلى الوراء حتّى حدث "الخروج" من مصر، بل وذهابا إلى بداية الخليقة، وضعها فى إطار قضيّة "العهد" (الّذى قطعه هذا الشّعب مع "الرّبّ") والوفاء بهذا العهد، و"الشّريعة" والامتثال لأوامر الشّريعة، والذّنب والمسئوليّة، وفهم جميع هذه الأحداث من هذا المنظور، وربطها بهذه المعانى، فأوّل إنسان فى الخليقة (آدم) قد أذنب عن طريق تعدّيه حدود شىء محرّم، وهذا الذّنب الأوّل فى تاريخ الخليقة هو الّذى حرّك عجلة التّاريخ؛ لأنّ الجنّة تسود فيها "مرحلة ما قبل التّاريخ"[٧٩].

فالتّاريخ "الكاريزماتى" هو تاريخ الرّبّ "يهوه"، ربّ بنى إسرائيل، وشعبه، و"العهد" الّذى تمّ إبرامه بين هذين الاثنين هو الّذى أسّس لهذا التّاريخ. وانطلاقا من هذا "العهد" أصبح هذا التّاريخ، بوصفه تاريخا مشتركا بين "الرّبّ" وشعبه، ممكن تذكّره، وممكن روايته، وممكن الاستشهاد به، وفى كلّ مرّة يرد فيها ذكر "العهد" وذكر "إبرامه"

(٧٩) انظر فى هذا الصّدد أيضا التّحليل الرّائع الّذى قام به الدّكتور محمّد شحرور حول هذه النّقطة، وإن كان بمنظور مختلف، وهذا فى كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامىّ. فقه المرأة (الوصيّة – الإرث – القوامة – التّعدّديّة – اللّباس) سلسلة دراسات إسلاميّة معاصرة (٤) الأهالى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سوريّة، طبعة أولى ٢٠٠٠ ، ص٤٣ ، تحت نقطة "الكينونة والسيرورة والصّيرورة فى المجتمعات الإنسانيّة. مجتمعات الكائن العاقل": "المجتمعات الإنسانيّة مجتمعات عاقلة، تربط أفرادها علاقات واعية، وبالتّالى فإنّ هذه المجتمعات تعى الزّمن. فالكينونة فى هذه المجتمعات هى الإنسان ذاته، والسّيرورة فيها هى التّاريخ، والصّيرورة هى التّطوّر، ومن هنا نقول إنّ نقطة البداية فى المحاور الثّلاثة فى حقل الوجود الإنسانىّ هى آدم أبو الإنسان وأبو التّاريخ، به بدأ التّاريخ الإنسانىّ، وبه بدأت الكينونة والسّيرورة والصّيرورة وعلاقات واحدتها مع الأخرى" (ص٤٣) . (المترجم)

وذكر "تجديده" فى النّصّ المقدّس، تُجمل قصّة "العهد" من جديد. هذا نراه مثلا فى المواضع التّالية من النّصّ المقدّس: "يشوع"، الإصحاح ٢٤ ، الآيات من ٢-١٣ ، سفر "التّثنية"، الإصحاح ١-٦ ، و ٣-١٧ (و ١٨-٢٩) وأيضا السّفر نسفه الإصحاح ٢٩ ، الآيات ١-٧ ، وكتاب "نحميا" الإصحاح ٩ ومواضع أخرى كثيرة من النّصّ المقدّس، قام عالم اللاهوت "بالتسر" بجمعها وبحثها باستفاضة (راجع: "بالتسر"١٩٦٤ ص٢٠-٧٢)(٨٠) ، وهذا "التّاريخ" له (على العكس من "تاريخ الخلاص" الموجود فى المسيحيّة) بداية ونهاية، فهو يبدأ فى اللّحظة الّتى يتولّى فيها "الرّبّ يهوه"، ربّ بنى إسرائيل – بوصفه شخصا تاريخيًا – دوره كشريك فى "العهد"، وينتهى فى اللّحظة الّتى ينتهى فيها دور "يهوه" كمدبّر ومقدّر لمسار الأحداث عن طريق تدخّله فيها بشكل مباشر، و"كتاب إستير" هو النّصّ "القانونىّ" الوحيد فى العهد القديم الّذى يحكى أحداثا تاريخيّة وقعت بعد نهاية "التّاريخ الكاريزماتىّ"، الّذى كتبه الأنبياء، وفيما عدا هذا فإنّ الإنجيل العبرانىّ يعتبر "تقنينا" وتثبيتا لهذا التّاريخ الّذى بدأ "بموسى، وانتهى بعهد الأرتاكسيريكسيّين"، كما قال المؤرّخ اليهودىّ "يوسيفوس فيلافيوس"(٨١).

والتّلاوة المنتظمة لنصّ "العهد" – كما جرت عليه العادة فى حضارات العالم القديم – كان الهدف منها الحفاظ على ذكرى هذا "العهد" من النّسيان : سواء كان المقصود "بالعهد" هنا "عهد" الرّبّ مع بنى إسرائيل، أم حتّى "العهود" والعقود الدّنيويّة، فحتّى "العهود" الدّنيويّة الّتى كانت تقطعها الدّول مع بعضها البعض، كانت

(٨٠) يمكن للقارئ مراجعة كلّ هذه الآيات فى المواضع المذكورة فى"العهد القديم". (المترجم)

(٨١) راجع ، على سبيل المثال – رسالة "فيلافيوس" المعنونة: "الرّد على حجج الأبيونيّين" (Contra Apionem) ، وراجع أيضا الاقتباس الّذى أوردناه أعلى (فى بداية هذا الفصل) من "فيلافيوس"، حول هذا المفهوم للتّاريخ، قارن على الخصوص: "ى. ييريوشالم – Y. H. Yerushalmi" ١٩٨٢ (المؤلّف). "الأبيونيّيون" هم طائفة من طوائف اليهود، كانوا يؤمنون – مثل الإسنيّين ((Essner– بالتّرابط والاتّصال الفكرىّ والحضارىّ بين اليهوديّة والمسيحيّة، وكانوا يقولون بأنّ المسيحيّة ما هى إلاّ امتداد لليهوديّة؛ فقد كان المسيح نفسه يهوديًا إسنيًا، وكان أحد كبار التّابعين الأوائل مثل "بولس" يهوديًا؛ ولهذا اعتبروا أنّ المسيحيّة ما هى إلاّ جزء من اليهوديّة. للمزيد حول هذا التّرابط بين الدّينين، قارن ما أورده الدكتور حسن حنفى فى كتابه: مقدّمة فى علم الاستغراب، طبعة بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ١٩٩٢، ص٣٩ وما بعدها. (المترجم)

تستلزم التّلاوة المنتظمة أمام "شريك أو صاحب العهد"، وهذا للحفاظ عليها من النّسيان (قارن: بالتسر ١٩٦٤ ، ص٩١ وما بعدها، وكانكيك ١٩٧٨) ، واستنادا إلى هذه العادة فقد نصّ "سفر التّثنية" على ضرورة تلاوة "الشّريعة"، كما هي مضمّنة في التّوراة، تلاوة علنيّة مرّة كلّ سبع سنين(٨٢)، وكان "عزرا"، الكاهن والعالم بأسرار شريعة "موسى"، يقرأ أمام جميع بني إسرائيل طوال أيّام عيد "المظال"، من اليوم الأوّل إلى اليوم الأخير، نصّ "الشّريعة" المقدّس من التّوراة، حتّى أنّ بني إسرائيل كانوا يبكون عند "تذكّرهم" كلام الشّريعة(٨٣)، وقد نشأت من هذا أيضا عادة تلاوة التّوراة في البيع ودور العبادة اليهوديّة، والّتي تُتلى فيها التّوراة كلّها مرّة كلّ سنة، وكلّ هذه التّلاوة تخدم هدفا واحدا - كما قلنا - هو: الحفاظ على ذكرى "العهد"، وذكرى "الشّريعة" من النّسيان. وجزء من هذه الذّكرى الطّقوسيّة يتمثّل في تلخيص التّاريخ المشترك بين شعب إسرائيل وربّه: أفعال الرّحمة الّتي منّ بها "الرّبّ" على شعبه من جانب والمعاصي الّتي ارتكبها "الشّعب" من جانب أخر، فأفق هذا التّاريخ لم يعد هنا هو أفق "الحدث" - كما شرحناه من قبل - ليس هو أفق تدخّل الآلهة في التّاريخ، وإنّما هو أفق التّاريخ "الكاريزماتي"، "التّاريخ المقدّس" (sacred history). وفي أحد مخطوطات فرقة "قمران" اليهوديّة، وهي المخطوطة المعروفة باسم "لفّة الفرقة"، حُفظت لنا شعائر وطقوس طائفة دينيّة من عصر ظهور المسيح، أغلب الظّنّ أنّها ليست ببعيدة عن الشّعائر والطّقوس المتّبعة في الدّيانة اليهوديّة والدّيانة المسيحيّة، وكما أشار "بالتسر" في أبحاثه المتعدّدة، فإنّ كلّ هذه الطّقوس والشّعائر هي في حدّ ذاتها الطّقوس والشّعائر نفسها المتّبعة في تجديد "العهد"، فالكهنة والقساوسة يقومون هنا بتلخيص "التّاريخ الرّوحاني المقدّس"، كما تعرفه المسيحيّة؛ "لأنّ القساوسة والكهنة يعمدون دائما إلى دلائل عدل الإله الكامنة

(٨٢) انظر "سفر التّثنية"، إصحاح ١٣ ؛ حيث يدور الحديث حول أنّ "موسى" كتب "الشّريعة" وأعطاها لكهنة بنلاو وسائر شيوخ بني إسرائيل، "وقال لهم: "في نهاية السّبع سنين، في ميعاد سنة الإعفاء من الدّيون، في عيد المظال، حينما يأتي جميع بني إسرائيل ليروا وجه الرّبّ؛ إلههم، في الموضع الّذي يختاره، تقرأ هذه الشّريعة على مسامعهم جميعا" (التّثنية ١٣، ٩). للمزيد حول هذا الأمر طالع السّفر المذكور في الكتاب المقدّس. (المترجم)

(٨٣) قارن كتاب "نحميا" في العهد القديم، إصحاح ٨ من ١ إلى ١٣ .

فى أفعال قدرته ويبشّرون بوفانه المبطّن بالرّحمة تجاه بنى إسرائيل. أمّا اللاويّون فإنّهم يعمدون إلى معاصى وأخطاء بنى إسرائيل وكلّ ذنوبهم وكلّ آثامهم وخطاياهم فى ظلّ سيادة "بليال" عليهم"، وفى نهاية هذا التّلخيص للتّاريخ يتمّ بعدئذ إبرام "العهد" من جديد (قارن: بالتسر ١٩٦٤ من ص ١٧١ إلى ١٧٣).

٣ – حول أصل الذنب ومنشأه

إنّ الفرضيّة الّتى نتبنّاها فى هذا الفصل هى: أنّ تذكّر التّاريخ بالشّكل الّذى نشأ به فى حضارات الشّرق القديم يرتبط ارتباطا وثيقا بصور الذّنب، والشّعور بالذّنب الّتى تتّصل بنقض الأيمان، وعدم الوفاء بالعهود، فالتّاريخ يكتسب قدسيّة خاصّة مستمدّة من القدسيّة الخاصّة للأيمان فى تلك الحضارات؛ وهى تلك القدسيّة الّتى تجعل أمر تذكّر التّاريخ فرضا واجبا.

ولكن ما هو سرّ هذه القدسيّة الخاصّة الّتى تتمتّع بها الأيمان والعهود فى تلك الحضارات؟ السّرّ يكمن فى أنّ تلك الأيمان والعهود فى حضارات الشّرق القديمة كانت تُعقد عند الآلهة، وكانت تُقسم باسمها، وهذا هو السّبب فى أنّ هذه الأيمان والعهود كانت سارية دون قيد أو شرط، وكانت ملزمة لأصحابها إلزاما لا يمكن الإخلال به، وكانت الآلهة فى تلك الحضارات توظّف للحفاظ على هذه الأيمان والعهود وللسّهر على الالتزام بها. وعندما تتدخّل الآلهة فى حالة نقض "عهد" أو فى حالة الحنث فى يمين بغرض إيقاع العقاب بمن ارتكب هذا الإثم، فهى إنّما تتدخّل فى سياقات، يتمّ إقحامها فيها بشكل ظاهر ومقصود من قبل البشر، فالآلهة عندئذ يتمّ إدخالها فى التّاريخ إدخالا، وهذا بفعل البشر. وهذا هو الجانب الآخر لتدخّل الآلهة فى التّاريخ.

وهنا يظهر لنا بوضوح أنّ عمليّة "تأليه التّاريخ"، أو إضفاء صفة "اللاهوتيّة" على التّاريخ – عن طريق إقحام الآلهة فى التّاريخ – أنّ هذه العمليّة الّتى كانت آخذة فى الانتشار فى كلّ ربوع بلاد الشّرق الأوسط وحوض البحر المتوسّط منذ النّصف الثّانى من الألفيّة الثّانية قبل الميلاد، كانت تتّصل اتّصالا وثيقا بالنّشاط الدبلوماسىّ الّذى شهدته تلك الحقبة الزّمنيّة، فقد حدث آنذاك أن ارتبطت كلّ دول العالم، صغيرها وكبيرها، بعلاقات متبادلة فيما بينها كانت تنمو باطّراد، وكان جزء كبير من هذه

العلاقات قد تمّ تنظيمه وتقنينه فى شكل معاهدات، وتبدأ هذه المعاهدات، أو الاتّفاقيّات المبرمة بين تلك الشّعوب آنذاك "بالسدّ الحدودىّ"، الّذى كان يفصل بين مدينتى "أوما" و"لاجاش" من مدن العراق القديمة، والّذى سبق أن ذكرناه من قبل، وفى غضون ألف سنة من الزّمان كانت هذه المعاهدات قد اتّسعت حتّى أصبحت تمثّل شبكة من العلاقات المتبادلة شملت كلّ أرجاء المعمورة آنذاك، وكان لابدّ لكلّ هذه المعاهدات أن يتمّ إبرامها فى ظلّ القسم عليها، ومن أجل القسم عليها كان لابدّ أيضا من إقحام الآلهة و"تعيينها" فى وظيفة "القوى الحارسة" على هذه الأيمان، والحامية لها (قارن: فاينفيلد ١٩٧٦ ، وانظر أيضا: تدمر ١٩٨٢)، فعالم الآلهة كان يقوم آنذاك بدور مؤسّسة القانون الدّولى بالنّسبة للعالم فى تلك القرون، وكانت وظيفة هذه المؤسّسة "الدّوليّة" هى مراقبة احترام المواثيق، والمعاهدات المبرمة، والمحافظة عليها. وكان يكمن وراء هذا كلّه فنّ دبلوماسىّ رفيع له جانب دينىّ لاهوتىّ أيضا، يتمثّل فى تدخّل الآلهة، وطبقا لهذا، فقد كان من الضّرورىّ أن تتوافق عوالم الآلهة الخاصّة بالدّول المشتركة فى المعاهدات مع بعضها البعض، وكان من الضّرورىّ أيضا أن تتفاهم هذه العوالم المختلفة مع بعضها البعض، وأن يُمكن ترجمتها إلى بعضها البعض، فأىّ نوع من أنواع عدم التّسامح الدّينىّ، يمنع على الآلهة الأخرى حقّ وجودها، لم يكن فى مثل هذا السّياق أمرا متخيّلا بالمرّة.

والآن، وبقدر ما يكون النّشاط السّياسىّ الخارجىّ للدّول المشاركة فى المعاهدات خاضعا للنّظام الدبلوماسىّ للعلاقات المتبادلة بين الدّول بعضها البعض، يتمّ أيضا - وبالقدر نفسه - إقحام الآلهة فى التّاريخ كضرورة لازمة لهذا، وفى داخل هذا النّظام يكون الحاكم الّذى يُراعى ضميره أكثر من غيره فى احترام المعاهدات والمواثيق، هو صاحب الحقّ، بينما يكون الحاكم الّذى ينقض "العهود" والمواثيق هو الّذى لا يكون على حقّ، فنقض المعاهدات، وكسر المواثيق يعتبران - بهذا المعنى - بمثابة "النّموذج الأصلىّ" للمعصية.

ومن هذه الزّاوية يُصبح بالنّسبة لنا مفهوما الآن إلى أىّ مدى أصبح مثل هذا "التّأليه" للتّاريخ أمرا دراميًا، وبأىّ قدر أخذ "تأليه" التّاريخ شكلا "تصعيديًا"، لم يشهد مثيلا من قبل، وهذا عندما اصطدم شعب من الشّعوب - هو شعب بنى إسرائيل -

بفكرة، مؤدّاها: أن يجعل من "ربّه"، "إلهه"، ليس فقط مجرّد "حارس" أو "راع" لعهد أو اتّفاق سياسىّ - كما كانت الحال عند بقيّة شعوب العالم الأخرى - بل أن يعقد مع هذا "الرّبّ" نفسه عهدا كهذا؛ بحيث يُصبح "الرّبّ" شريكا فى هذا "العهد"، هكذا كما لو كان هذا "الرّبّ" هو ملك مصر أو ملك أشور الأعظم(٨٤). وقد أدّت هذه الخطوة إلى خلق أمرين جديدين، لم يكونا مألوفين من قبل، هما: "الرّبّ" بوصفه "سيّد" أو صاحب التّاريخ، و"الشّعب" بوصفه "فاعلا" لهذا التّاريخ، ومثل هذا "العهد" أو "العقد" (بين "الرّبّ" و"شعبه") لا يمكن إبرامه لمدّة زمنيّة محدّدة : إذ من الواضح هنا أنّ الأفق الزّمنىّ المأخوذ فى الاعتبار، والّذى يتطلّبه هذا "العهد" لسريانه، يمتدّ من زمن أزلىّ قديم، وينتهى مع نهاية الزّمن(٨٥)، وفى إطار هذه التّركيبة "الثّيوقراطيّة" الفريدة يدخل هنا مفهوم التّاريخ بمعنى "تاريخ الخلاص"؛ أى: التّاريخ على أنّه من صنع إرادة الإله، وعلى أنّه من "أفعال" الإله منذ بداية الخليقة وحتّى نهاية الزّمان - كما هى الحال مع مفهوم التّاريخ فى المسيحيّة، "فالعدل" بوصفه "آليّة رابطة" فى المجتمع يتحوّل هنا ويُصبح المقصود منه هو "عدل الإله أو الرّبّ"(٨٦).

فمفهوم التّاريخ وتفسيره فى حضارة بلاد الرّافدين هو أيضا نوع من البحث فى "العدل الإلهىّ"، شأنه فى هذا شأن التّفسير الإنجيلىّ للتّاريخ، غير أنّ مفهوم التّاريخ فى بلاد الرّافدين منصبّ وقائم أساسا على الحدث، فدخول الآلهة إلى هذا التّاريخ

(٨٤) لقد أثبت كلّ من "ج. إ. ميندينهال - G. E. Mendenhall" و"د. ج. ماكارث - D. J. MacCarthy" و"بالتسر - Baltzer" أنّ "لاهوتيّة العهد" عند بنى إسرائيل تعود فى أصل نشأتها إلى الممارسة الدّبلوماسيّة الخاصّة بالعهود والمعاهدات، والّتى كانت سائدة فى عالم دول وحضارات الشّرق الأوسط القديمة.

(٨٥) يصادفنا هذا النّوع من "المعاهدات" فى القانون العام للدّولة الحيثيّة؛ حيث كانت تعقد "معاهدات" الدّولة المتكافئة مع الدّول الأخرى لمدد "أبديّة" أزليّة. قارن: "كوروشيك - Korosec": نصوص معاهدات الدّولة الحيثيّة، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٨٦) قارن: "ف. كراتشوفيك - Krasovec" 1988 . التّعبير العبرىّ لكلمة "أفعال الخير" الّتى تنسب إلى "الرّبّ" - حسب مفهوم "تاريخ الخلاص" فى المسيحيّة - يعنى حرفيًا "عدالات الرّبّ" أو "دلائل هذا العدل". والكلمة بالعبريّة هى: "صعداقوت"، وهى صيغة الجمع من كلمة "صعدقاة"؛ أى: العدل. "فتاريخ الخلاص" - كما تعرفه المسيحيّة - هو إذن تاريخ يحكى عن "عدل" الإله أو الرّبّ.

وتصرّفهم فيه أمر عرضي، غير أساسيّ، ووحدة الذّكرى هي الّتي تكوّن الحدث. أمّا في التّراث الإنجيليّ فإنّ الحدث يفقد تدريجيًا معالمه ويتّسع، ليصبح تاريخًا للعالم ككلّ(٨٧). وفي صورة التّاريخ السّائدة في حضارة بلاد الرّافدين نجد أنّ هناك حركة إيقاعيّة تتناوب هذه الصّورة، وهي حركة التّناوب بين الخير والشّرّ، وبين الرّحمة والغضب. أمّا صورة التّاريخ المرسومة في الإنجيل، فإنّها تنظر إلى التّاريخ الدّنيويّ دائما بشكل راديكاليّ على أنّه تعبير عن الشّرّ وحده، وتضع في مقابلة هذا التّاريخ ذلك الحلّ الأوحد، والقاطع والمعروف، والّذي يتمثّل في "مملكة الرّبّ" – كما يصوّرها لنا الإنجيل – كتاريخ مضادّ لهذا التّاريخ الدّنيويّ.

وأودّ أن أجمل ملاحظاتي حول هذا الموضوع بالقول: إنّ التّاريخ هو وظيفة من وظائف "العدل" – بوصفه "آليّة رابطة" في المجتمع والحضارة، فالتّاريخ لا ينشأ إلاّ من هذه الزّاوية، فالّذي يجعل إعادة تركيب الماضي ممكنة، الشّيء الّذي يمكّننا من تركيب الماضي من جديد واستدعائه، هو تأسيس تلك المجالات الّتي تتّصل بالرّبط والإلزام في المجتمع، وهي المجالات الّتي تجلب على مستوى البعد الزّمني، وعلى مستوى البعد الاجتماعيّ – على حدّ سواء – النّظام والتّرابط والمعنى داخل المجتمع. وإعادة تركيب الماضي هذه هي الّتي يتأسّس عليها التّاريخ، وتعتمد عليها الذّاكرة؛ إذ ما هي الأشياء

(٨٧) وكتاب "أيّوب" في العهد القديم مكرّس أساسا لمشكلة، "العدل" كآليّة رابطة داخل المجتمع، وأيضا لقضيّة "لاهوتيّة" هذه المشكلة. وفي النّقاش الّذي يدور حول بلاء "أيوب" بين "أيّوب" وبين أصدقائه، يمثّل الأصدقاء وجهة نظر تقليديّة حول هذه القضيّة، تتلخّص في أنّ كلّ بلاء يصيب الإنسان سببه الذّنب وارتكاب المعصية، ومن هنا فهم ينصحون "أيّوب" بأن يجهد نفسه ويحاول معرفة هذا الذّنب أو هذه المعصية الّتي ارتكبها، وكانت سببا في بلائه، وهذا من خلال جهد تذكّريّ موجّه ومصوّب نحو محاولة معرفة هذا الذّنب. وهكذا عندما يعرف "أيّوب" هذا الذّنب، فإنّه يمكنه عندئذ أن يتصالح مرّة أخرى مع "ربّه". غير أنّ "أيّوب" يعرف جيّدا أنّ هذه العلاقة أو هذا التّرابط بين الذّنب والعقاب قد تحطّم في حالته الرّاهنة، فمعاناة "أيّوب" هي إذن معاناة بلا معنى، على الأقلّ لا يمكن وضعها تحت أيّ بند من البنود المعروفة لمبدأ "العدل" كآليّة رابطة في المجتمع، وفي كلام الله لعبده "أيّوب" في خاتمة "سفر أيّوب" يعطي الله أيوب الحقّ في هذا، ففي العالم يوجد أيضا شرّ لا علاقة له بإرادة الله الّتي تريد أن تعاقب البشر؛ أيّ أنّه هناك أيضا شرّ في العالم لا يكون من عند الله، ولا يكون نابعا عن إرادة الله بقصد معاقبة البشر، تماما كما أنّ إرادة الله على الجانب الآخر تتعدّى حدود العالم وحدود أحداثه، وهذا كلّه يمكن فهمه على أنّه خطوة في اتّجاه "نفي المرضيّة" ونفي "الوقوع بمحض الصّدفة" عن الأحداث .

الّتى يتذكّرها الإنسان؟ الأشياء الّتى يتذكّرها الإنسان هى بالطّبع الأشياء الّتى تكون ذات إلزام شديد، الأشياء الّتى تكون مصاغة بمعنى الرّبط والإلزام الشّديدين فى المجتمع، الأشياء الّتى لا ينبغى على الإنسان أن ينساها أبدا، فتذكّر الماضى لا يسير حسب غريزة فطريّة معيّنة عند الإنسان، ولا يلبّى مطلبا، أو اهتماما فطريّا عند البشر، وإنّما هو واجب وفرض على الإنسان، هذا الواجب هو جزء من العمل الحضارىّ الّذى يُمارس على الإنسان، جزء من "تحضير" الإنسان؛ إذ من خلال التّركيب الحضارىّ لمبدأ "العدل" – كآليّة رابطة فى المجتمع – من خلال هذا التّركيب وحده، تنشأ صيغة الأمر التّذكّريّة المعروفة (فى العهد القديم وفى بقيّة الحضارات)، والّتى تقول: "عليك أن تتذكّر! وعليك ألاّ تنسى!"، وصيغة الأمر هذه تظهر فى كلّ الحضارات وعند كلّ الأفراد فى شكل ما يُعرف باسم "المعنى التّاريخىّ"، فى كلّ حضارة بطريقتها الخاصّة ، وعند كلّ فرد بطريقته الخاصّة أيضا.

الفصل السابع

اليونان وتنظيم الفكر

I. اليونان والنّتائج الّتى ترتّبت على دخول الحضارة الكتابيّة إليها

١ - النّظام الكتابىّ الأبجدىّ عند اليونانيّين

تعتبر اليونان بمثابة النموذج الأوحد للحضارة الكتابيّة على الإطلاق، وفى هذا السّياق يكتب كلّ من "ج. جودى" و"إ. وات" يقولان: "إنّ أول مجتمع فى تاريخ البشريّة، يمكن بحقّ وصفه على أنّه مجتمع كتابىّ ككلّ، كان هو المجتمع الإغريقىّ اليونانىّ الّذى نشأ وتطوّر فى القرنين السّادس والخامس قبل الميلاد فى دويلات اليونان وإيونيا"[1]. وإذا أراد الإنسان أن يبحث التّبعات "والنّتائج المترتّبة على دخول الحضارة الكتابيّة إلى المجتمعات"، فما عليه إلاّ أن يُوجّه نظره صوب الحضارة اليونانيّة القديمة، فالأبجديّة اليونانيّة تعتبر - طبقا لنظريّة "إ. ى. جيلب" الكتابيّة، والّتى ينظر فيها إلى الكتابة الفينيقيّة على أنّها "كتابة مقطعيّة، لا تسجّل إلاّ مقاطع صوتيّة بأكملها" - تعتبر الأبجديّة اليونانيّة أول نظام للرّموز الكتابيّة فى تاريخ البشريّة، أمكن من خلاله تصوير أصوات لغويّة مفردة، على العكس من الخطّ السماريّ الفينيقىّ والّذى تعوزه هذه القدرة على تدوين الأصوات اللّغويّة المفردة[2]، فإنجاز الأبجديّة

(١) "إيونيا - Ionien" هم سكّان اليونان القدامى وأصل الشّعب اليونانىّ الإغريقىّ، كانوا يعيشون فى منطقة آسيا الصّغرى. (المترجم) قارن "ج. جودى - J. Goody" و"إ. وات - I. Watt" و"ك. جوف - K. Gough" ١٩٨٦ ص٨٣ .

(٢) قارن "إ. ى. جيلب - I. J. Gelb" ١٩٥٢ ، ص١٦٦ .

اليونانيّة يكمن فى أنّنا – ولأوّل مرّة فى تاريخ البشريّة – أصبح لدينا نظام كتابىّ قادر على تجزىء اللّغة إلى أصوات، وهذا الإنجاز لم يكن معناه فقط تبسيطا وتسهيلا بعيدى المدى فى النّظام الكتابىّ، والنّظام الحضارىّ للمجتمع اليونانىّ – وهو تبسيط أدّى إلى شيوع وانتشار كبيرين للكتابة، لم يشهدا لهما مثيلا من قبل، فى الوقت الّذى بقيت فيه نظم الكتابة "المقطعيّة" فى اللّغات السّاميّة، وبالأخصّ نظم الكتابة "التّصويريّة"، الّتى تدوّن العالم فى شكل صور، كما عند المصريّين القدماء وعند الصّينيّين، مقصورة على نخبة متخصّصة من أفراد المجتمع[٣] – لم يكن هذا التّبسيط الّذى حدث مع دخول الأبجديّة اليونانيّة إلى التّاريخ وشيوع الكتابة فى المجتمع تبعا لذلك هو الإنجاز الوحيد للأبجديّة اليونانيّة، بل كان لاستعمال النّظام الأبجدىّ على يد اليونانيّين آثار بالغة على العقل البشرىّ نفسه، لم يشهدها من قبل، فشيوع الفكر الكامن فى روح الكتابة، وانتشاره بين طوائف المجتمع المختلفة، "شعبيّة الفكر" – كما يقول "ج. جودى" ١٩٧٧ – شهد مع دخول الأبجديّة إلى الكتابة ومع "أبجدة" اللّغة قفزة كبيرة، فليست الكتابة فى حدّ ذاتها، بل الكتابة الأبجديّة، الكتابة الّتى تعتمد على النّظام الأبجدىّ، هى الّتى عنت بالنّسبة للمجتمع اليونانىّ ذلك "التّنظيم" فى الفكر الّذى

(٣) من المعروف أنّ الكتابة الهيروغليفيّة هى كتابة تعتمد على الصّور، مثلها فى هذا مثل الكتابة الصّينيّة، فهذان النّظامان الكتابيّان لا يعتمدان على الأبجديّة، على الحروف الّتى توضع لرسم أصوات لغويّة معيّنة، دون أن يكون هناك فى واقع الأمر علاقة بين الحرف الأبجدىّ أو الرّمز الكتابىّ والصّوت اللّغوىّ. وهذه المشكلة معروفة جيّدا فى علم السّيميوطيقا، وبالأخصّ عند عالم اللّغة السّويسرىّ "فرديناند دى سوسير"، الّذى نادى "بتعسّفيّة وصدفة الرّمز اللّغوى – Willkuerlichkeit des Zeichens" ، على العكس من النّظام الأبجدىّ الّذى يستطيع – كما يذكر المؤلّف – أن يرسم أصواتا لغويّة مفردة ؛ مما يعدّ إنجازا لهذا النّظام، فإنّ نظم الكتابة التّصويريّة تعتمد على الصّورة؛ أى: تصوير العالم تصويرا حقيقيّا فى شكل صور، هى نفسها الأشياء الموجودة فى العالم الحقيقىّ، وهذا ما نجده فى النّظام الكتابىّ الهيروغليفىّ أو نظام الصّور المستخدم عند الصّينيّين، فالصّور فى كلا النّظامين هى أشياء حقيقيّة، هى واقع العالم فى اللّغة، لا توجد هنا مسافة بين العالم الحقيقىّ وبين اللّغة، وكنتيجة لهذا، فإنّ النّظام الأبجدىّ للّغة قد أدّى إلى وجود تبسيط شديد فى اللّغة وفى تناولها وأدّى أيضا إلى شيوعها داخل المجتمع؛ لأنّه من السّهل تعلّمها، بينما بقى النّظام "التّصويرىّ" مقصورا فقط على نخبة صغيرة من أفراد المجتمع، هذه النّخبة هى نخبة المتخصّصين فى هذا النّظام – فى مصر القديمة كانوا هم كتبة الدّولة وموظّفوها والكهنة، وفى الصّين كانوا هم حكماء الدّولة وحاملو المعرفة. للمزيد حول هذه القضيّة راجع الفصل الخاصّ بمصر القديمة فى هذا الكتاب. (المترجم)

اعتبره عالم اليونانيّات "إريك هافيلوك" أساسا لنشأة الفلسفة، وشرح ذلك بصورة مقنعة جدًا في معرض نظريّته عن "ولادة الفلسفة من روح الكتابة"[٤].

ويرى "هافيلوك" أنّ الخاصّيّة المميّزة للكتابة اليونانيّة الّتى تعتمد على النّظام الأبجدىّ تكمن فى تجريديّتها؛ إذ يعتقد "هافيلوك" أنّ النّظام الكتابىّ الّذى يستطيع أن يُجزّئ اللّغة المنطوقة إلى "ذرّات لغويّة" (السّواكن والمتحركات فى اللّغة) ، وبالتّالى تجزىء اللّغة إلى مكوّنات وأجزاء تقع دون وحدات النّطق المعروفة فى اللّغة المنطوقة - مثل هذا النّظام الكتابىّ يستطيع أيضا - حسب رأى "هافيلوك" - أن يرسم أيّة وحدات صوتيّة، مهما كان نوعها، بمرونة شديدة، فتجزىء اللّغة أو "تحطيمها" عن طريق الأبجديّة الّتى تسرى فى نخاع اللّغة عبر وحداتها الصّوتيّة والمعنويّة، هذا التّجزىء أو "التّحطيم" يُمكّن من نوع من إعادة تنظيم العناصر، يكون أقرب إلى نمط اللّغة المنطوقة من أيّة نظم تدوينيّة أخرى؛ ولذا يرى "هافيلوك" أنّ الكتابة اليونانيّة ذات النّظام الأبجدىّ هى النّمط الكتابىّ الوحيد الّذى يستطيع أن يرسم الحديث الشّفوىّ كاملا، دون اختصار، وبطلاقة، وانتهى "هافيلوك" فى نظريّته الكتابيّة إلى أنّ الكتابة اليونانيّة هى وعاء أمين للشّفاهيّة اليونانيّة.

وشرح "هافيلوك" فرضيّته حول القدرة الفائقة الّتى تتمتّع بها الكتابة اليونانيّة، والّتى تعتمد على النّظام الأبجدىّ، كما قلنا - على العكس من الكتابة "المقطعيّة" فى اللّغات الشّرقيّة القديمة - شرحها بمثال من ملحمة "جلجامش" الشّرقيّة القديمة و"إلياذة هوميريس"[٥]. عقد "هافيلوك" مقارنة بين "قصّة الفيضان" فى ملحمة

(٤) قارن: "هافيلوك - Havelock" ١٩٦٣ وأيضا: المؤلّف نفسه ١٩٧٦ ، ١٩٨٢ . وقد ترجمت المقالات المهمّة من هذا المصدر الأخير إلى اللّغة الألمانيّة وظهرت فى: إ. أ. هافيلوك: التّدوينيّة. الأبجديّة اليونانيّة بوصفها ثورة حضاريّة - E. A. Havelock: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution.، وقد ظهر هذا الكتاب فى "فاينهايم"، ١٩٩٠، مصدّرا بمقدّمة كتبتها "أليدا أسمن" و"يان أسمن". وتتضمّن هذه المقدّمة ببليوجرافيا بأهمّ أعمال هافيليوك، و و. أونجس، و ج. جودى، وأيضا مصادر حول موضوع التّدوينيّة، والكتابة بشكل عامّ، وقد نشرت أجزاء من هذا الفصل فى هذه المقدّمة أيضا. وحول موضوع "تدوينيّة الفلسفة" راجع - من بين الأعمال الكثيرة - "تسليزاك - Szlezak ١٩٨٥ .

(٥) انظر: "إ. أ. هافيلوك/ هيرشبيل (ناشرين) - "E. A. Havelock - Hershbell (Hrsg.) : ١٩٧٨ ص ٣-٢١ .

"جلجامش" وبين تصوير موضوع مشابه فى "الإلياذة" (الفصل السابع، ص١٧ إلى ص٢٣) ، وتبنّى "هافيلوك" فى بحثه المذكور من البداية رؤية، مؤدّاها أنّ كلا النّصّين "يمثّلان صياغة كتابيّة لكلام تمّ نظمه بطريقة شفويّة في الأصل؛ أى أنّ هذا النّظم كان شفويًا فى الأساس، ثمّ تمّ إلباسه بعد ذلك ثوب الكتابة، وكنتيجة لهذا، فإنّ كلا النّصّين يعتمدان على الشّكل، وعلى مبدأ التّكرار بدرجة غير مألوفة بالنّسبة للنّصوص الأدبيّة العاديّة"، ولكن حتّى على مستوى هذه القاعدة المشتركة، من أنّ كلا النّصّين يعتبران تدوينا كتابيًا لحديث منظوم أصلا فى شكل شفوىّ، فإنّه هناك فروق واختلافات بين كلا النّصّين، وهى فروق مميّزة وخاصّة بطبيعة كلّ منهما، و"هافيلوك" يرجع هذه الفروق إلى اختلاف النّظامين الكتابيّين المستخدمين هنا. وقام "هافيلوك" بحصر عدد الكلمات المستعملة فى كلا النّصّين، وحسب نسبة الكلمات المكرّرة فى كلا النّصّين إلى العدد الإجمالى لكلمات كلّ نصّ، وكانت النّسبة كالتّالى:

جلجامش	هوميريس
نسبة الكلمات المكرّرة إلى العدد الإجمالى هنا هى:	نسبة الكلمات المكرّرة إلى العدد الإجمالى هنا هى :
٢٣,٣ فى المائة	١٤ فى المائة فقط

ثمّ بحث "هافيلوك" بعد ذلك التّكرار فى المعنى فى كلا النّصّين، وهو ما يُعرف فى علم اللّغة باسم "المتوازيات المعنويّة Parallelismen"، ووجد أنّ ملحمة "جلجامش" تذخر بالكثير من مثل هذه "المتوازيات" أو هذا النّوع من "الإطناب المعنوىّ". وكانت النّتيجة الّتى توصّل إليها "هافيلوك" هى الآتى:

"أنّ السّمة التّكراريّة – إن لم نقل السّمة الشّعائريّة الطّقوسيّة – للمثال المأخوذ من ملحمة جلجامش واضحة جدًا هنا، فالتّكرار هنا كثير، والإطناب ظاهر". أمّا المثال المقابل له من النّصّ اليونانىّ الّذى يعتمد على "النّظام الأبجدىّ"، وهو أيضا وصف للفيضان فى "إلياذة هوميريس"، فهو – على العكس من النّصّ الشّرقىّ – "قليل الإطناب، وخال من السّمة الشّعائريّة الطّقوسيّة، إذا ما قورن بنظيره الشّرقىّ البابلى المكتوب بالخطّ المسمارىّ" (قارن: ص٨) ، وتوصّل "هافيلوك" بنتيجته هذه إلى محصّلة

نهائيّة مؤدّاها أنّ الكتابة اليونانيّة المعتمدة على النّظام الأبجديّ أكثر تفوّقا من الكتابة البابليّة، من الخطّ المسماريّ الّذى يعتمد على رسم "المقاطع" الصّوتيّة، ثمّ يؤكّد "هافيلوك" بعد ذلك تأكيد الواثق: أنّه لا يوجد نظام كتابيّ آخر كان يمكنه أن يسع ثراء الأدب الشّفوى، ويرسمه، ويصوّره كتابيًا كما فعل نظام الكتابة فى اللّغة اليونانيّة، فلأوّل مرّة فى تاريخ البشريّة - هكذا يرى "هافيلوك" - أمكن من خلال نصّ "هوميريس" تقديم "تقرير كتابيّ كامل غير مختصر لحضارة غير مدوّنة"، ثمّ يتساءل: "ماذا كان سيحدث مع نصّ هوميريس، خبر الفيضان المدوّن فى الإلياذة، لو أنّ هذا النّصّ كان قد كُتب فى كتابة مقطعيّة بدلا من الكتابة الأبجديّة الّتى دُوّن فيها؟" وطبقا لهذه الرّؤية فإنّ إنجاز الحضارة اليونانيّة لا يكمن فى إنتاج النّصوص الفريدة فى حدّ ذاتها، أكثر من كون أنّ اليونانيّين تمكّنوا من اختراع نظام كتابيّ ذى قدرة فائقة على الأداء، والإنجاز تجعله يستطيع التّعبير عن الخبر الشّفويى بسهولة ويسر ودون انتقاص".

غير أنّنا نرى فى نظرة "هافيلوك" للكتابة اليونانيّة ونظامها الأبجديّ نقاط قوّة ونقاط ضعف فى الوقت نفسه، تكمن فى المسلك الّذى تبنّاه "هافيلوك" نفسه، فمن بين نقاط القوّة يُحتسب له تركيزه وتأكيده على الوسيلة الّتى يتمّ التّعبير فيها عن النّصوص، وقد حاول "هافيلوك" أن يحصر قضيّة الوسيلة التّعبيريّة عن النّصوص بطرق تجريبيّة على النّصوص نفسها، بحيث إنّه حاول أن يحصرها كمّا. ومن بين نقاط الضّعف الموجودة فى نظريّته نرى أنّه قام بتعميم مسألة الوسيلة التّعبيريّة عن النّصوص، وهذا التّعميم أدّى بالتّالى إلى عدم دقّة، وعدم وضوح قضيّة الوسيلة التّعبيريّة نفسها.

فلنبدأ أوّلا بقضيّة التّعميم:

من الأخطاء الّتى وقع فيها "هافيلوك" أنّه بسب تعميم وإطلاق الجانب "الفنّىّ" فى القضيّة، وهو جانب الوسيلة التّعبيريّة، لم يراع بالقدر الكافى القواعد والضّروريّات الّتى تحكم الشّكل فى النّصّ عند إخراجه، وهذه القواعد أو الضّروريّات يجب دائما أخذها فى الاعتبار على أساس أنّها تمثّل عوامل تتحكّم فى إخراج النّصّ بالشّكل الّذى ينبغى أن يكون عليه، وبسبب تركيز "هافيلوك" على مسألة الوسيلة التّعبيريّة للنّصوص

أهمل تماما هذه الجوانب الأساسيّة في تشكيل النّصوص، بل استبعدها من بحثه وتغاضى عنها، وحتّى أقرب التّفاسير لحلّ هذه المعضلة، وهو أنّ النّصوص الأدبيّة الشّرقيّة تخضع لمعايير وقواعد شعريّة مختلفة – وهو ما يُعرف بنظام "القافية الشّعريّة"[٦] – حتّى هذا التّفسير يستهجنه "هافيلوك" بشكل صريح، وأيضا لم يتطرّق لقضيّة ما إذا كان نصّ "الإلياذة" عند هوميريس من الأساس؛ أي عند تركيبه وتكوينه، نصّ يميل أكثر إلى الكتابيّة منه إلى نصّ "جلجامش" الّذي يعقد المقارنة معه؛ إذ من الواضح أنّ "هوميريس" يختلف في هذه النّقطة فعلا عن النّصّ المأخوذ من "جلجامش"[٧]، كما أنّ "هافيلوك" لم يتوقّف عند مقارنته هذين النّصّين ببعضهما البعض عند سؤال مهمّ، هو: أليس من الممكن أن يكون هذان النّصّان من جنسين أدبيّين مختلفين، وأنّ هذا الاختلاف بين النّصّين سببه هذا؟ من الجائز أن يكون فهمنا نحن لمصطلح الجنس الأدبيّ "ملحمة" هو الّذي يحجب عن أعيننا حقيقة أنّ النّصين الّذين أمامنا هنا ("الإلياذة وجلجامش") قد تشكّل كلّ منهما بمعزل عن الآخر من خلال وظائف مختلفة تماما في كلّ مجتمع من المجتمعين اللّذين نشأ فيهما النّصّان[٨]. وحقيقة فإنّ "هافيلوك" لم يأخذ في اعتباره أثناء مقارنته بين "الإلياذة" و"ملحمة

(٦) المصطلح في النّصّ الألمانيّ هو: "der Gedankenreim des Parallelismus membrorum"، ومعناه الحرفيّ "القافية الّتي تحكم الأفكار والنّاتجة عن توازي وتكرار المعنى"، والمقصود به – حسب اجتهادنا – هو نظام الشّعر في الأدب الشّرقيّ القديم عامّة، وما يتمثّل في هذا الشّعر من قواعد ونظم تحكم القصيدة. (المترجم)

(٧) فكرة أنّ نص "هوميريس" يميل أكثر إلى الكتابيّة وأنّه مصمّم من البداية بشكل يجعله أقرب إليها، وأنّ هذا النّصّ يعدّ "أدبا" بمعنى مختلف تماما عمّا هو موجود في ملحمة "جلجامش"، هذه الفكرة تجد الآن صدى وقبولاً في الأبحاث الحديثة؛ مثلا في أبحاث "أوفو هولشر – Uvo Hoelscher" حول "الأوديسا"، قارن: أ. هولشر ١٩٨٨، وأيضا ينطلق كلّ من "ي. لاتاكتس – J. Latacz" (١٩٨٥) و"أ. هويبيك – A. Heubeck" (١٩٨٤) والمؤلّف نفسه في ١٩٧٩ في أبحاثهم حول نصّ "هوميريس" من فكرة أنّ هذا النّصّ مصمّم من البداية على مبدأ الكتابيّة، حتّى أنّنا نستطيع الآن أن نقول إنّ التّوجّه العام للتّخصّص يسير هو الآخر في اتّجاه هذا الرّأي.

(٨) من اللافت للنّظر هنا أنّ "ج. ك. جريسيته – G. K. Gresseth" (١٩٧٥) والّذي يستند إليه "هافيلوك" في بحثه المذكور، قد ذهب إلى أبعد ما ذهب إليه "هافيلوك" نفسه، واعتبر أنّ كلا النّصّين ينتميان حقيقة إلى جنس أدبيّ واحد.

جلمجامش" التّداخلات، والارتباطات السّياسيّة والاجتماعيّة الخاصّة بكلّ منهما(٩) ، فبسبب تركيزه المطلق على جانب الأداة أو الوسيلة التّعبيريّة للّغة (وهو هنا الجانب الأبجديّ الكتابيّ في اللّغة) ؛ كانت النّتيجة هي انحسار في الرّؤية، وقصر في النّظرة، أدّيا إلى إغلاق الأفق الواسع للأنماط، والتّقاليد اللّغويّة.

والآن نتحوّل إلى جانب عدم الوضوح والخلط الّذي حدث مع "هافيلوك" عند عرضه لهذه القضيّة:

ليس بخاف عن النّظر أنّ "هافيلوك"، وهو أحد مؤرّخي فنّ الكتابة الأبجديّة، قد تجاوز الهدف وتعدّى الحدود بسبب حماسه المفرط للأبجديّة اليونانيّة، وأنّه في ظلّ إعجابه الشّديد بهذا التّفرّد اليونانيّ في مجال التّدوين الكتابيّ الأبجديي، قد حطّ من قدر الإنجازات الحضاريّة الّتي قامت بها المجتمعات الأخرى المجاورة لبلاد اليونان. غير أنّ هذه ليست مشكلة "هافيلوك" وحده، وإنّما هو نمط درج عليه للأسف كثير من مؤرّخي علم الكتابة من الغربيّين، فنظرة "هافيلوك" للكتابة الهيروغليفيّة المصريّة مثلا

(٩) الشّكل الفنّي"للملحمة" بصفة عامّة، و"للملاحم الهوميريّة" بصفة خاصّة، يفترض ضمنا توافر بعض المقوّمات، الّتي بدونها لا يمكن "للملحمة" أن تأخذ مثل هذا الشّكل الّذي هي عليه، ونحن نريد أن نجمل هذه المقوّمات هنا تحت مصطلح "العنصر البطولي" الّذي يشكّل "الملحمة". و"العنصر البطوليّ" هذا هو دائما مسألة ذكرى وتذكّر، بمعني أنّه مسألة "عصر بطوليّ" (العصر الّذي عاش فيه الأبطال، كما عند اليونانيّين القدامى). وهو "عصر" يقع - كما هو واضح من تعريفه - في الماضي، فمكانه هو الزّمن الماضي. و"الملحمة" هي الشّكل والوسيلة أو الأداة الّتي يتمّ بها استحضار هذا الماضي. وهذا الكلام كلّه ينطبق بوضوح علي اليونان. صحيح أنّ "س. ن. كرامر - S. N. Kramer" قد ذكر أنّه يوجد أيضا فيما يتعلّق ببلاد الرّافدين شيء يمكن أن نسمّيه باسم "العصر البطوليّ" - على غرار ما هو موجود عند اليونانيّين القدامى - وذكر أنّ هذا "العصر البطوليّ" قد حفظ لنا ذكريات كتلك الخاصّة باستيلاء السّومريّين على أرض السّواد الواقعة في جنوب بلاد الرّافدين، تماما مثلما أنّ "الملاحم الهوميريّة" تستحضر لنا ذكرى "الحضارة الميكينيّة" عند الإغريق، وشعر الملاحم الموجود في أدب "الفيدا" في الهند القديمة يستحضر لنا ذكرى هجرة "الآريّين" إلى الهند وذكرى المراحل التّكوينيّة الّتي أدّت في النّهاية إلى تكوين مجتمع الطّبقات عند "براهمة الهند"، كما هو مقرّر في الكتب المقدّسة عندهم المعروفة باسم "الفيدا" (للمزيد ارجع إلي: س. ن. كرامر ١٩٥٦ ، ص٢٢٧ وما بعدها). وسواء صحّت هذه الفرضيّة أم لا فرضيّة وجود عصر بطوليّ في بلاد الرّافدين أيضا - وإن كنّا نميل من جانبنا إلى نفي هذا الأمر - فلن يكون هنا شغلنا الشّاغل، والمهمّ بالنّسبة لنا هنا هو أن نعرف أنّ الأجناس الأدبيّة مثل "الملحمة" ليست مصطلحات كليّة مطلقة تقع وراء التّاريخ، وإنّما هي مصطلحات مرتبطة بعوامل اجتماعيّة وسياسيّة خاصّة.

وقدرتها على التّعبير اللّغوىّ تقوم عنده على عدّة من الأخطاء الجسيمة ؛ ومن هنا فهو يعتقد اعتقادا راسخا أنّ المجتمع المصرىّ القديم لم يتمكّن من "استخدام النّظام الكتابىّ الهيروغليفىّ فى أغراض الاتّصال الكتابىّ، لا من قريب أو من بعيد، بكلّ ما تحمله كلمة اتّصال كتابىّ من معان"(١٠)، واعتبر أنّ الرّموز الهيروغليفيّة تمثّل نوعا من "النّقوش أو التّصاوير"، الّتى لا تمتّ إلى الكتابة – بالمفهوم الحقيقىّ للكلمة – بصلة. لا شكّ فى أنّه صحيح أنّ أنواع الكتابة فى اللّغات الشّرقيّة – ولا سيّما الكتابة الهيروغليفيّة فى اللّغة المصريّة والكتابة المسماريّة فى بلاد الرّافدين، هذا إذا أغضضنا النّظر عن الكتابات الأبجديّة فى اللّغات السّاميّة المتأخّرة – لا شكّ فى أنّ تعلّم هذه النّظم الكتابيّة، والتّمكّن منها أصعب بكثير ممّا هى عليه الحال فى الأبجديّة اليونانيّة(١١)، ولكن صعوبة هذه النّظم الكتابيّة فى التّعلّم لا تعنى – بأيّة حال من الأحوال – أنّها أقلّ كفاءة فى التّعبير عن الحديث المنطوق من الخطّ الكتابىّ اليونانىّ، فهذا تصوّر خاطئ بلا أدنى شكّ؛ ولذا يتحتّم علينا هنا أن نؤكّد بكلّ قوّة، وبكل حزم: أنّه لا يوجد صوت

(١٠) راجع "هافيلوك – Havelock" ١٩٨٦ ، ص. ٦٥ حقيقة إنّ النّظرة الأحاديّة المركزيّة الّتى يتبنّاها "هافيلوك" هنا واضحة وملفتة للنّظر جداً، وهى نظرة ترى أنّ الإنجاز الحضارىّ للعالم اليونانىّ الرومانىّ؛ هو الإنجاز الأوحد فى تاريخ البشريّة، وما عداه فهو دون ذلك؛ لذلك فإنّه من البديهىّ جداً "لهافيلوك" أن يدّعى "أنّنا نحن (الغربيّون الأوروبيّون) أبناء تجربة مع الكلمة المكتوبة تعود إلى ألفين وخمسمائة سنة إلى الوراء"، هكذا وكأنّ الكتابة قد تمّ اكتشافها منذ ٥٠٠ قبل الميلاد فقط (راجع ١٩٧٨، ص٤) فى الوقت الّذى نرى فيه أنّ المصريّين والبابليّين فى هذه السّنة نفسها ، سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، كانوا يخلّفون وراءهم بالفعل تراثا كتابيًا، وتجربة مع الكلمة المكتوبة تمتدّ إلى ألفين وخمسمائة سنة إلى الوراء، وليس "هافيلوك" وحده هو الّذى يسقط فى هذه الزّلّة، فهناك علماء آخرون فى مجال علم اللّغات القديمة يقعون أيضا – وعن طيب خاطر – فى مثل هذه السّقطة، ويستهينون بقدرة وكفاءة الكتابات الشّرقيّة فى التّعبير عن اللّغة، ويغالون فى وصف طبيعة هذه الكتابات الغريبة ذات الطّابع النّقوشىّ التّصويرىّ، فنجد مثلا أنّ "أ. أندرسين – O. Andersen" (فى ١٩٨٧ ، ص٣٢) يرى أنّ اليونانيّين هم وحدهم المجتمع الوحيد الّذى كان قادرا على "تدوين وكتابة كلّ ما يسمعه أبناؤه، وكلّ ما يفكّرون فيه"، ويفرّق فى هذا السّياق بين ما أطلق عليه "اتّصال قريب من الخطاب العادىّ" وآخر "من نوع الرّموز والأحاجى".

(١١) "هافيلوك – Havelock" يعترف بالنّظام الكتابىّ اليونانىّ وحده، وبالنّظم الكتابيّة المشتقّة منه، على أنّها هى وحدها تمثّل نظم الكتابة الأبجديّة فى العالم، فنظم الكتابة فى اللّغات السّامية، حتّى فى اللّغة العبريّة واللغة العربيّة، يعتبرها "نظما غير أبجديّة": لأنّه يرى أنّ هذه الرّسوم الكتابيّة (ويتّفق فى هذا مع وجهة نظر "جيلب – Gelb"، على عكس رؤية "ديرينجر – Diringer") لا تعبّر عن "فونيمات صوتيّة"، وإنّما تكتب "مقاطع" فقط، سوى أنّها تغضّ النّظر عن "المتحركات" فى هذه المقاطع.

لغويّ واحد، ولا توجد كلمة واحدة أو جملة أو فكرة واحدة في أيّة لغة من اللّغات الكتابيّة، لا تجد لها تعبيرا مناسبا في الكتابة المتّبعة في هذه اللّغة(١٢). فتصوّر "هافيلوك" عن النّظم الكتابيّة في اللّغات الّتي لا تعتمد على النّظام الأبجديّ، من أنّ هذه النّظم الكتابيّة ثقيلة في الاستعمال، ومقلّلة من نوعيّة التّعبير عن الحديث المنطوق، مثل هذا التّصوّر يعتمد كلّيّة على الجهل وعدم المعرفة(١٣).

وهناك اعتراض مماثل يمكن توجيهه أيضا من زاوية علم الاستشراق ضدّ المقولة الّتي ترى أنّ النّظام الكتابيّ الأبجديّ في اللّغة اليونانيّة هو وحده الّذي أدّى إلى

(١٢) على سبيل المثال ، نجد أنّه في الأدب القصصيّ المصريّ القديم، على وجه الخصوص في أدب "المملكة الجديدة" (من القرن الخامس عشر حتّى القرن الحادي عشر) يتمّ التّفريق بدقّة بين ما هو "حديث أو كلام" وما هو "قصّة أو رواية"، فالكلام المباشر الّذي يتمّ إقحامه في النّصّ الرّوائيّ يختلف من ناحية المفردات المستعملة ومن ناحية النّحو وبناء الجملة عن النّصّ الرّوائي نفسه المحيط به، وواضح أنّ سرّ هذا الاختلاف كامن في أنّ الهدف من الحديث "بالكلام المباشر" داخل النّصّ هو محاولة التّعبير بشكل واقعيّ أكثر عن اللّغة المنطوقة، قارن: "ف. هينتسه – F. Hintze"، ١٩٥٣ . ونجد أيضا أنّ النّصوص التّجاريّة مثلا في اللّغة المصريّة القديمة تستخدم أساليب وتعبيرات تختلف عن تلك الّتي كانت تستخدمها النّصوص الأدبيّة، وهذه الأساليب والتّعبيرات كانت على الأقلّ قريبة جدًا من اللّغة العاميّة، وقد كتب أدب العصر الانتقاليّ الثّالث كلّه بلغة عاميّة خالصة، ومنه – على سبيل المثال – العمل الأدبيّ المعروف باسم "حكم أمينيموب"، ولا تختلف هذه اللّغة في شيء عن اللّغة القبطيّة المكتوبة بالأبجديّة اليونانيّة في تلك الفترة الزّمنيّة نفسها .

(١٣) يرى "هافيلوك – Havelock" أنّ نظم الكتابة "غير الأبجديّة" صعبة جدًا في تعلّمها حتّى أنّها لا يمكن أن تعطي للقارئ إلاّ المعلومات المعروفة لديه مسبقًا، ومن هنا، فإنّ الأدب الشّرقيّ كلّه منذ نشأته وحتّى اليوم، يستغرق نفسه – حسب رأيه – في "إكليشيهات" وقوالب وصيغ تقلّل من درجة تركيب وتعقيد التّجربة الإنسانيّة، وتقصرها على الأشياء الّتي يمكن التّعرّف عليها بسهولة. ويرجع "هافيلوك" سبب القدرة الفريدة الّتي تتمتّع بها الكتابة الأبجديّة في التّعبير عن الكلام المنطوق إلى خصوصيّتها في أنّها تستطيع أيضا أن تعبّر عن "الأصوات المتحركة" في اللّغة المنطوقة، فيقول: إنّه لا يوجد هناك نمط كتابيّ آخر – غير النّمط الكتابيّ الأبجديّ – يمكن أن يحقّق مثل هذا التّعبير عن اللّغة في استقلال تامّ عن سياق الكلام في هذه اللّغة، ولا شكّ أنّ "هافيلوك" محقّ في هذه المقولة. ففي اللّغة العبريّة مثلا، وأيضا في اللّغة العربيّة، وهما لغتان يعبّر نظامهما الكتابيّ عن "السّواكن" فقط، يتمّ التّعرّف على الأصوات "المتحركة" فيهما – بالنّسبة للشّخص الّذي يجيد هاتين اللّغتين – من خلال السّياق وحده. أمّا الكلمات المكتوبة بالرّسم اليونانيّ، فإنّه يمكن قراءتها دون الاعتماد على السّياق، وحتّى دون معرفة اللّغة اليونانيّة نفسها. لكنّ هذا يوضّح لنا في الوقت نفسه أنّ قدرة هذه الكتابة (الخطّ الشّرقيّ) على التّعبير عن أصوات لغاتها تكمن في مجالات أخرى غير هذه الّتي نتحدّث عنها الآن، فنظم الكتابة في اللّغات السّاميّة، والّتي لا تكتب إلاّ الأصوات "السّاكنة" فقط، ليست أقلّ ولا أدنى إنجازا وقدرة على التّعبير من النّظام الأبجديّ اليونانيّ. والمسألة هي فقط أنّ هذه النّظم الكتابيّة أقلّ صلاحية للتّعبير عن اللّغات "الأجنبيّة" بسبب ارتباطها وتعلّقها بالتّركيب اللّغويّ السّاميّ. لا شكّ في أنّ انتشار النّظام الكتابيّ خارج المحيط اللّغويّ الخاصّ به يعتبر دفعة جوهريّة في التّطوّر الكتابيّ؛ ولهذا فإنّه ليس من قبيل الصّدفة أنّ الرّوّاد الأوائل في هذا المضمار كانوا تجّارا يركبون البحر، مثل الفينيقيّين واليونانيّين.

الارتقاء بالمنطق، وبالفكر المجرّد بسبب القدرة التّجريديّة الّتي مكّنت لها هذه الكتابة. ما من شكّ فى أنّ فكرة أن نكتب "فونيمات" مجرّدة، وليس أصواتا محسوسة (مثل المقاطع مثلا) أو مجموعات صوتيّة (الكلمات) أنّ هذه الفكرة تمثّل فى حدّ ذاتها خطوة كبيرة جدًّا فى طريق التّجريد و"العقلنة"، ولكنّ المبدأ السّامى-المصرىّ فى الكتابة، والّذى يقتصر فقط على كتابة الأصوات "السّاكنة"، مبدأ الغضّ عن كتابة الأصوات "المتحرّكة"، يستند هو الآخر إلى قدرة على التّجريد. سوى أنّنا لا نستطيع أن ندرك هذا جيّدا؛ لأنّ التّركيب اللّغوىّ الخاصّ بهذا المبدأ الكتابىّ غريب عنّا، ففى اللّغات السّاميّة يرتبط معنى الكلمة "بالأصل" أو "الجذر" الّذى يكون عادة مكوّنا من ثلاثة حروف ساكنة[١٤]، وهذه "الأصول" أو "الجذور" - وإن كانت هنا فى شكل "كلمات مفردة" (Lexeme)- إلاّ أنّها مجرّدة أيضا، شأنها فى هذا شأن "الفونيمات" الموجودة فى النّسق الكتابىّ اليونانىّ، ولا تصبح هذه "الأصول" محسوسة، بمعنى أنّها لا تفيد شيئا، إلاّ إذا دخلت عليها "بوادئ" أو "لواحق" أو "إضافات فى داخل الكلمة (تاء افتعل)" تجعل من الكلمة عندئذ إمّا "أفعالا" أو "أسماء"، وهذه الأفعال والأسماء تكون

(١٤) هذا "الأصل" أو "الجذر" يناسب فى اللّغة العربيّة مثلا صيغة "فعل" (الفاء والعين واللاّم) على رأى من يقول إنّ أصل الاشتقاق فى اللّغة العربيّة هو الفعل، وحتّى أيضا إذا كان الأصل هو المصدر، تبقى هذه الصّيغة الثّلاثيّة هى الأساس، ومن المعروف فى علم اللّغة أنّ السّواكن الثّلاثة فى صيغة "فعل" هى الّتى تعبّر عن "معنى" الكلمة، وأنّ "الحركات" الّتى تدخل عليها تعبّر عن النّحو فى الكلمة. فالسّواكن مطلقا تختصّ بالمعنى، والحركات مطلقا تختصّ بالنّحو؛ فمثلا السّواكن الثّلاثة "ك، ت، ب" فى الأصل "كتب" تحمل فى داخلها معنى "الكتابة" المفهوم من الكلمة، والكلمة بهذا التّصوّر "مجرّدة" تماما، مثلها مثل "الفونيمات" فى النّسق الكتابىّ اليونانىّ، ولا تفيد أىّ شىء من النّحو، إلاّ إذا دخلت عليها "الحروف المتحرّكة"، أو ما يعرف فى اللّغة العربيّة باسم "الحركات"، فعندما نقول: "ك بالفتح، ت بالفتح، ب بالفتح" على سبيل المثال نفهم مباشرة أنّ الكلمة "فعل" وليست اسما، وأنّها "مصرّفة" فى زمن معيّن، ومع فاعل معيّن، وأنّ هذا الفاعل مذكّر، مفرد، وهكذا. وللمقارنة نقول أيضا إنّ هذا الكلام نفسه ينطبق على اللّغة الألمانيّة، حيث تختصّ "الأصول" هنا (السّواكن) بالمعنى، و"المتحركات" (الحروف المتحرّكة) بالنّحو، مع الفارق طبعا أنّ "الأصول" فى الألمانيّة يمكن أن تكون أكثر من ثلاثة أحرف؛ أى "رباعيّة" أو "خماسيّة" - وإن كان يقابلنا هذا النّمط نفسه فى اللّغة العربيّة، على ندرته. فمثلا السّواكن " f- r- h" فى كلمة "fahren" هى الّتى تحمل معنى الكلمة، معنى "السّفر"، المفهوم من الكلمة. والحروف المتحرّكة داخل هذه التّركيبة هى الّتى تحمل معنى النّحو، أو علامات التّصريف. قارن مثلا: er faehrt, sie fahren, er fuhr, die Fahrt, ge-fahr-en إلى آخره، فحيث يتغيّر المتحرّك، يتغيّر نحو وصرف الكلمة طبقا لذلك. ويجب أن نقول فى النّهاية إنّه تبقى هناك - على أيّة حال - فوارق بين اللّغتين فى هذا النّوع من المقارنة، لا يتّسع المجال هنا للحديث عنها. (المترجم)

مصرّفة فى أشكال تصريفيّة معيّنة، وهكذا[١٥]. فالكتابة تهدف من خلال التّركيب الخارجيّ للغة مكتملة أصلا، ومخترقة إيّاه، إلى تركيبة "الجذر" أو "الأصل" هذه، المتمثّلة هنا فى شكل "كلمات مفردة – Lexeme"؛ أى أنّها تفرّق بين أشكال التّصريف فى الكلمة، وبين العناصر الّتى تحمل المعنى فيها. فالكتابة – فى اللّغات السّاميّة – تنمّى بهذا وعيا للعلائق والرّوابط الخاصّة بالمعنى فى الكلمة، فهى تنمّى نوعا من التّفكير، ولكن فى شكل "وحدات معنويّة كامنة فى أصل وجذر الكلمة"، ويظهر هذا النّمط التّفكيرىّ أيضا فى المبدأ الأساسىّ للشّعر السّامى، وهو مبدأ "القافية الشّعريّة" (Parallelismus membrorum).

إنّ مبدأ كتابة "الحروف السّاكنة" المنتشر فى اللّغات السّامية هو مبدأ مصرىّ قديم. نشأ فى مصر، وأخذته عن مصر النّظم الكتابيّة للّغات الكنعانيّة القديمة والفينيقيّة والعبريّة، وقد قامت مناهج التّفسير "التّوراتىّ" المتّبعة فى يهوديّة "الأحبار" وعند طائفة "الكبّاليّين"[١٦] بتطوير الإمكانيّات الكامنة فى مبدأ كتابة "الحروف السّاكنة"

(١٥) هذا هو بالتّحديد نسق اللّغة العربيّة فى التّصريف، ويبدو أنّ المؤلّف – وهو غير متخصّص فى اللّغة العربيّة – قد فهم هذه النّقطة جيّدا. فكما سبق أن ذكرنا فى الهامش السّابق، فإنّ "الأصول" أو "الجذور" العربيّة تكون "مجرّدة"، غير محسوسة، بمعنى أنّها لا تفيد شيئا محدّدا، طالما بقيت فى شكلها "كأصول" أو "جذور" للكلمة، فالصّيغة التّجريديّة "ك، ت، ب" (كتب) لا تفيد من النّاحية النّحويّة أو الصّرفيّة شيئا، باستثناء الجانب "المعنوىّ" (الزّيمانطيقىّ) فقط عندما تدخل عليها الحركات – كما قلنا – أو عندما تدخل عليها علامات تصريفيّة معيّنة، تفيد الكلمة معنى فى الجانب النّحوىّ أو الصّرفىّ؛ فهى عندئذ إمّا اسما أو فعلا، وإن كانت فعلا، فهذا الفعل إمّا أن يكون أصليًا أو مزيدا، وإن كانت اسما، فهذا الاسم إمّا أن يكون مذكّرا أو مؤنّثا، أو مفردا أو جمعا إلى آخره. ففيما يتعلّق "بالبوادى" و"اللاواحق" و"الإضافات الدّاخليّة"(تاء افتعل، أو التّضعيف مثلا) فى الكلمة، قارن فى الفعل: (هو) كتب، (أنت) تكتب، (أنت) تكتبين، أو صيغ: فعل، فعّل، أفعل، تفعّل، تفاعل، انفعل، افتعل، افعلّ، استفعل. فى الأسماء، قارن الأمثلة التّالية: كاتب، مكتوب، قلم، قلمان، قلمين، أقلام، قلما، إلى آخره. وفى حقيقة الأمر – وبعيدا قليلا عن المشكلة المعروضة هنا – يكمن فى هذه القدرة الفائقة للّغة العربيّة على التّصريف والاشتقاق سرّ جمالها وثرائها فى إمكانيّات التّعبير. (المترجم)

(١٦) "الكبّاليّين – Kabbalisten" هم أتباع مذهب "الكبّالا"؛ وهى فرقة صوفيّة يهوديّة، تتكوّن تعاليمها من عناصر مختلفة من التّصوّف اليهودىّ، ويغلب على تعاليمها الصّوفيّة استخدام الرّموز والحروف. ويمثّل "العهد القديم" بالنّسبة لها الأساس الّذى تقوم عليه تعاليمها الصّوفيّة. ويتميّز هذا المذهب باتّباع السّرّيّة التّامّة. (المترجم)

المعروف في اللّغات السّاميّة إلى درجات عاليّة جدًا، حتّى وصلت بها إلى نوع من "الميتافيزيقيا" التّأمليّة الخاصّة بالكتابة. مثل هذا العلم "الميتافيزيقيّ" للكتابة لا يمكننا اليوم أن نقدره حقّه، وأن نفهم معناه إلاّ من منظور فلسفة الكتابة الّتي طوّرها الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر "جاك دريدا" (J. Derrida) [17]. أمّا "هافيلوك" فإنّه على العكس من هذا يرى في عدم كتابة الأصوات "المتحركة" تصعيبا للاتّصال، وتثقيلا له، بدلا من أن يرى في هذا قدرة تجريديّة كبيرة، تتأمّل البنية اللّغويّة في اللّغات السّاميّة.

٢ – النّظام الكتابيّ والحضارة الكتابيّة

هذه التّفسيرات والتّقييمات السّابقة تعتمد على المساواة بين النّظام الكتابيّ، وبين الحضارة الكتابيّة، وهي مساواة غير جائزة وغير مقبولة – حتّى وإن كانت هناك – بلا أدنى شكّ – تقاطعات، وعلاقات عرضيّة بين الاثنين، والتّفريق بين هذين المصطلحين نودّ أن نقول: تحت مصطلح "نظام كتابيّ" تتمّ معالجة المسائل الخاصّة بتركيب "كتابة"

(١٧) "جاك دريدا – Jacques Derrida" هو زعيم المدرسة "التّفكيكيّة – Dekonstruktivismus" في فرنسا، وولد في عام ١٩٣٠ ويعتبر الآن من أهمّ الفلاسفة المعاصرين، بدأ بالفلسفة "الظّاهرياتيّة"، ثم انتقل إلى هيدجر، ويقود الآن التّيار "التّفكيكيّ"، أسّس "الكلّيّة الفلسفيّة" لممارسة الفلسفة التّفكيكيّة كفريق. يتميّز "دريدا" بتحليلاته اللّغويّة الفلسفيّة المتعمّقة. وأسّس في إطار تحليلاته للّغة والكتابة فلسفة خاصّة بالكتابة، وهذه الفلسفة تعتبر جزءا أصيلا من البرنامج "التّفكيكيّ" ككلّ. ومن أهمّ أعمال "دريدا" في هذا السّياق: "الكتابة والاختلاف" (١٩٦٧)، "في علم النّحو أو الجراماتولوجي" (١٩٦٧)، و"الصّوت والظّاهرة" (١٩٦٧)، وأعمال فلسفيّة أخرى كثيرة، جمعها الدّكتور حسن حنفي في كتابه: مقدّمة في علم الاستغراب، مرجع سبق ذكره، ص٤٣٠ . ويعتبر الدّكتور حسن حنفي "الفلسفة التّفكيكيّة" "آخر صيحة للوعي الأوروبيّ قبل إسدال السّتار" (٤٣٠)، فبرنامج الفلسفة "التّفكيكيّة" هو برنامج ال"ما بعد – post"، "ما بعد الحداثة"، "ما بعد البنويّة"، "ما بعد الماركسيّة". ويضمّ في داخله "تحليل بنية العلوم الإنسانيّة كما هي الحال عند "فوكو والتهوسر"، ومناهج "التّحليل اللّغويّ المعاصر وفلسفة هيدجر وعدميّة نيتشه وأسلوبه وتحليل النّفس عند فرويد" (٤٣٠). وبعد أن أعلن نيتشه "موت الإله" جاءت التّفكيكيّة وأعلنت موت "الإنسان"، "حتّى لا يبقى شيء، وتبدأ الكتابة من لحظة الصّفر، ويموت الكاتب، ويكون العدم هو الأساس" (٤٣٠). والخطاب التّفكيكيّ خطاب متقطّع غير مترابط: "لا يوجد خطّ متّصل، بداية أو نهاية، مسار أو هدف، يدور الفكر ويلفّ حول نفسه، يأخذ من نفسه موضوعا، ينعكس على نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثّل والمتفرّج، المبدع والمتلقّي... لا يوجد علم أو فلسفة أو فنّ، بل إعلان النّهاية لكلّ شيء...". هذه هي نظرة الدّكتور حسن حنفي للفلسفة التّفكيكيّة (٤٣١). على أيّة حال لا يمكننا هنا في هامش كهذا أن نناقش هذه الآراء بالتّفصيل، ولكنّها آراء ترد أيضا عند "هابرماس". والمهمّ هنا أنّه في داخل هذا البرنامج التّفكيكيّ طوّر "جاك دريدا" فلسفته عن الكتابة، الّتي ترجع بالمكتوب إلى العصر الشّفاهي، عصر ما قبل التّدوينيّة، متّبعة في هذا منهج التّفكيك والتّكسير وإعادة التّركيب من جديد.

معيّنة، وببنيتها الدّاخليّة، وبالطّريقة الّتى تؤدّى بها هذه الكتابة وظائفها، وهذا كأن يُسأل – على سبيل المثال – عمّا إذا كانت "كتابة" بعينها من النّوع "التّصويرىّ"؛ أى تعتمد على الصّور، أو من النّوع الصّوتىّ؛ أى تعتمد على رسم الأصوات، أو أن يُسأل عمّا إذا كانت هذه "الكتابة" من النّوع "المقطعىّ"؛ أى كتابة خاصّة بالمقاطع اللّغويّة، أو أنّها كتابة تعتمد على نظام أبجدىّ، وأيضا عمّا إذا كانت هذه "الكتابة" مرتبطة بلغة بعينها، أو أنّها تستطيع أيضا أن تعبّر عن أصوات أو كلمات أو جمل لغة أخرى، وهكذا. كلّ هذه القضايا تتمّ معالجتها تحت مصطلح "نظام كتابىّ". أمّا مصطلح "حضارة كتابيّة" فيختصّ – على العكس من هذا – بقضايا تتعلّق بمؤسّسات وتقاليد عمليّة الكتابة نفسها، يختصّ بقضايا التّعامل مع النّصوص ووضعيّة الكتابة والنّصوص المثبّتة فى شكل كتابىّ داخل المجتمع[١٨]. وواضح الآن من هذا الفرق أنّ النّتائج المترتّبة على الكتابة يظهر أثرها بوضوح على مستوى وضع الكتابة داخل المجتمع، بتعبير آخر: على مستوى "الحضارة الكتابيّة".

ومن بين مظاهر "الحضارة الكتابيّة" يدخل أيضا التّقييم الاجتماعىّ للكتابة، ولعمليّة الكتابة نفسها. ومعروف أنّ الدّور الّذى كانت تلعبه الكتابة فى المجتمع اليونانىّ كان دورا ثانويًا، وهذه حقيقة لم تعد فى حاجة إلى إثبات أكثر. فمن الأمور الّتى تدلّل على هذا بوضوح نجد أيضا التّقييمات والتّقديرات الّتى صدرت عن فلاسفة اليونان فيما يتعلّق بالكتابة ودورها فى المجتمع، وآراء هؤلاء الفلاسفة فى ذلك، فليست أحكام "أفلاطون" المعروفة وحدها على الكتابة ودورها تبرهن على ذلك، والّتى نقرأها فى صورة جليّة فى "محاورة فيدروس" وفى "الرّسالة السّابعة"، وإنّما أيضا آراء "أرسطو" فى الكتابة، وتصوّره عن دورها داخل المجتمع توضّح لنا هذا كذلك، فاللّغة – حسب

(١٨) قارن: "ج. إلفيرت – G. Elwert" ١٩٨٧ . هذا الكلام نفسه ينطبق على الفروق من نوع قولنا مثلا: "نظام سياسىّ" فى مقابل "حضارة سياسيّة" (لمجتمع ما أو دولة ما) .vs "politisches System")، ("politische Kultur"، و"نظام شرعى قانونىّ" فى مقابل "حضارة شرعيّة قانونيّة" Rechtssystem lgal) ("system" vs. Rechtskultur "legal culture"، فمثل هذه الفروق تعبّر عن المعنى نفسه الّذى تحدّثنا به أعلى عن الفرق بين "النّظام الكتابىّ" (Schriftsystem) و"الحضارة الكتابيّة" (Schriftkultur). كلمة "حضارة" (Kultur) تعبّر فى كلّ هذه الاستعمالات عن مسائل "المؤسّسات" الحضاريّة ومسائل التّعامل مع السّياسة والقانون... إلى آخره.

تعريف "أرسطو" – تعبّر عن "ما هو موجود في الرّوح" (ta en psyche) ، أمّا الكتابة فهي – على العكس من ذلك – تعبّر عن "ما هو موجود في الصّوت"، فإذا كانت اللّغة تعبيرا عن الشّيء "الموجود في الرّوح"، والكتابة تعبير عن "الصّورة الصّوتيّة" لهذا الشّيء، تكون الكتابة بهذا التّصوّر "شيئا خارجيّا" و"شكليّا" من وجهتين: مرّة من وجهة جانب "المضمون" (Inhaltsseite) ومرّة أخرى من وجهة جانب "التّعبير" (Ausdrucksseite). فجانب "المضمون" بالنّسبة للكتابة يعتبر هو جانب "التّعبير" بالنّسبة للّغة؛ أي أنّ الكتابة بهذا المعنى تعتبر – في مفهوم "أرسطو" – "شكليّة" و"خارجيّة" مرّتين، فما يعتبر بالنّسبة للكتابة "مضمونا" هو بالنّسبة للّغة "تعبيرا"[١٩]. ومثل هذه النّظريّة تضع الكتابة في موضع تكون فيه على مسافة وتباعد عن العالم ثلاث مرّات: "فالمضامين" تتصل "بالعالم"، واللّغة تتّصل "بالمضامين"، والكتابة تتصل بعد ذلك باللّغة، وبالتّحديد ليس على مستوى النّطق "بالمضامين"، وإنّما على مستوى النّطق بالأصوات، فالكتابة ما هي إلاّ تعبير عن أصوات. في هذه الصّورة الّتي أمامنا يظهر بعد الكتابة عن "العالم"، وتتّضح المسافة الواقعة بين الاثنين، فالكتابة ترتبط بالأصوات، والأصوات ترجع إلى اللّغة، واللّغة تعبّر عن "المضامين"، و"المضامين" تتّصل بالعالم. هكذا تبدو الصّورة، وهكذا يتّضح لنا هذا التّباعد وهذه المسافة الّتي تفصل الكتابة عن العالم، وهذه هي صورة الكتابة في العالم اليونانيّ – كما حدّدها لنا فلاسفة اليونان.

والنّقيض التّام لهذه الصّورة نجده في الكتابة الهيروغليفيّة عند المصريّين، فالكتابة الهيروغليفيّة – بما تحمله من "تصويريّة" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة – تتّصل بشكل مباشر بالعالم. الكتابة الهيروغليفيّة عبارة عن "صور" للعالم الخارجيّ، فهي

(١٩) قارن في علم "السّميوطيقا" الّذي كان "أرسطو" من أول المؤسّسين له هذه الجدليّة القائمة بين "جانب المضمون" (Inhaltsseite) و"جانب التّعبير" (Ausdrucksseite). فكلمة "شجرة" مثلا هي "تعبير" صوتي أو كتابيّ عن "المضمون" "شجرة" الكامن في الرّأس أو في "الرّوح" – كما يقول أرسطو، وهو صورة الشّجرة في ذهننا، عندما نقرأ أو نسمع هذه الكلمة، ويقوم علم "السّميوطيقا" على هذه الجدليّة أو هذه العلاقة بين المصطلحين، وهناك حديث كثير ومفصّل حول نوعيّة هذه العلاقة، وطريقة فهمها وتصوّرها داخل أروقة المدارس المختلفة لعلم "السّميوطيقا". و لا نستطيع بالطّبع أن نأتي على كلّ هذا هنا. ونذكّر فقط على سبيل المثال لا الحصر بآراء كلّ من "سوسير" (علم السّميولوجيا) و"تشارلس ساندرز بيرس" (علم السّميوطيقا الفلسفيّ) حول طبيعة هذه العلاقة وتصوّرها. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: Trabant, Juergen: Elemente der Semiotik, Tuebingen 1979. (المترجم)

- بالوظيفة الّتى تؤدّيها رموزها - تتّصل بالمستوى الصّوتىّ، والمستوى "المعنوىّ" (الخاصّ بالمعنى) للّغة على حدّ سواء، فهذه الكتابة لا تعبّر فقط "عن ما هو موجود فى الصّوت"، ولكن أيضا "عن ما هو موجود فى الرّوح"، مثلما يقول "أرسطو"، ونحن نضيف من جانبنا ونقول: إنّها (الكتابة الهيروغليفيّة) تعبّر - بجانب ما ذُكر- "عن ما هو موجود فى العالم" أيضا، فعلاقة هذه الكتابة بالعالم علاقة مباشرة، على النّقيض تماما من الكتابة اليونانيّة، والّتى تمرّ علاقتها بالعالم بمراحل كثيرة - على ضوء ما رأينا.

لا ننكر أنّ تعلّم الكتابة الهيروغليفيّة - بوصفها نظاما كتابيًا - والتّمكّن منها أصعب بكثير من الكتابة اليونانيّة الّتى تعتمد على النّظام الأبجدى، ولكن فى مقابل صعوبة الكتابة الهيروغليفيّة نرى أنّها تؤدّى إنجازا عظيما ومختلفا؛ وأنّها لهذا تتمتّع بكل درجات الإجلال والتّقدير. الكتابة الهيروغليفيّة تتّعدّى - فيما يتعلّق بوجودها الحسّىّ - حدود الكلمة المنطوقة بكثير، فاللّغة تكتسب فى هذه الكتابة واقعا أكثر تنوّعا، وأغنى ارتباطا وعلاقة مما يُكسبه إيّاها الصّوت. أمّا الكتابة الأبجديّة، فهى - على العكس من ذلك - لا تتعدّى كونها وسيلة أو أداة مجرّدة لتدوين الصّوت، الّذى يبدأ فيه الوجود الحقيقىّ للغة، ويبدأ فيه واقعها بالظّهور. وخلاصة القول فإنّ اليونان أصبحت حضارة كتابيّة فقط عن طريق حضارة الكلمة، أمّا مصر فتعتبر فى المقابل - بجانب كونها حضارة كلمة - حضارة "للصّورة" أيضا، ومن هنا تعتبر مصر حضارة كتابيّة بمعنى أشمل وأعم، فالطّريق إلى الكتابة هنا لا تسير فقط عبر التّشكيل اللّغوىّ للعالم وامتلاكه لغويًا، وإنّما أيضا عبر تشكيل العالم وامتلاكه "تصويريًا". فالكتابة هنا، فى مصر، تعتبر أرقى وأقدس تعبير يمكن للمعنى أن يكتسبه.

ولكن أيضا فى إسرائيل القديمة، والمعروف أنّها ولّت ظهرها "للصّورة" وأنتجت حضارة ناضجة "للكلمة"، لعبت الكتابة دورا أكبر فى التّقييم الحضارىّ ممّا كان عليه الوضع فى اليونان، فالّذى يكتب هنا هو "الرّبّ"، فهو (الرّبّ) المؤلّف والكاتب، الّذى كتب الألواح الّتى تلقّاها موسى فى طور سيناء، وهو أيضا (الرّب) الّذى يُسجّل كلّ أعمال البشر[٢٠]، وكما هى الحال فى مصر تطوّرت الكتابة أيضا فى إسرائيل حتّى أصبحت

(٢٠) قارن أيضا على أيّة حال ما هو موجود فى الحضارة اليونانيّة، وما يطلق عليه "ألواح الإله زويس" والمسجّلة عليها أعمال البشر . انظر "بفايفر - Pfeiffer" ١٩٧٨ ص٤٤ - ٥٤ .

بمثابة "المفتاح" لفهم العالم؛ لذا يحقّ لنا أن نتساءل هنا: هل فعلا مجرّد انتشار القدرة على الكتابة فى مجتمع ما هو وحده المعيار الوحيد والحاسم فى تحديد ما نصطلح عليه بمسمّى "حضارة كتابيّة"، وما نريد أن نطلق عليه هذا الاسم. أوَ ليس لتأثير "الكتابيّة" على صورة العالم وفهم الواقع داخل هذا المجتمع على أقلّ تقدير القدر نفسه من الأهميّة فى تحديد هذا المصطلح؟ صحيح أنّه فى هذه الحالة يكون هناك عدد صغير من أفراد المجتمع هم الّذين يجيدون فنّ الكتابة وحدهم، ولكن فى مقابل هذا فإنّ هذا العدد الصّغير من أفراد المجتمع الّذين يتقنون فن الكتابة قد منح هذا الفنّ من خلال تخصّصهم، وإتقان حرفتهم مرتبة رفيعة ومكانا مركزيًا فى المجتمع.

وبالنّسبة لسؤالنا عن العلاقة بين "التّراث" و"الهويّة"، أو عن الصّور والأشكال الّتى تنتظم فيها الذّاكرة الحضاريّة، فإنّه من المفيد لنا الآن أن نعرف أنّه قد نشأت فى اليونان أيضا – أسوة بإسرائيل، وعلى غير ما كانت عليه الحال فى مصر – "نصوص عظيمة"، وأنّ هذه النّصوص تمثّل الأساس الّذى تقوم عليه الذّكرى الحضاريّة هنا، إلاّ أنّه يجب أن نلاحظ على الجانب الآخر – وهذا على عكس ما كان قائما فى إسرائيل – أنّ "هذه النّصوص العظيمة" والمؤسّسة حضاريًا هى فى مجملها صياغات لكلام كان فى الأصل شفويًا، "فالنّصوص العظيمة" هنا هى فى الحقيقة نصوص تدوينيّة، ولم تنشأ من روح الكتابة، فهى نوع من التّواصل غير المنقطع بين عالم "الشّفاهيّة" وعالم "الكتابة". و"الملاحم الهوميريّة" و"التّراجيديّين الأتيكيّين" (قارن: ك. سيجال ١٩٨٢) و"المحاورات الأفلاطونيّة" (قارن: ت. أ. زتسلزاك ١٩٨٥) هى كلّها نصوص من هذا النّوع. بطبيعة الحال نحن لا ننفى أنّ الرّجوع إلى هذه النّصوص، بل حتّى نشأتها، ما كانت ممكنة لو لم توجد الكتابة. هذا صحيح، ولكنّ نريد أن نقول إنّ هذه النّصوص لا تُظهر "كتابيّتها" ولا تبرزها إلى الخارج[٢١]، بل أكثر من هذا تُظهر صورة تواصل نشأتها من عالم "الشّفاهيّة" إلى "عالم الكتابة" فى غير انقطاع، وكأنّ الكتابة هنا

(٢١) وهذا على العكس من "كتابة التّاريخ" فى اليونان أيضا، باليونانيّة: syn-graphe؛ أى: كتابة آنيّة أو تزامنيّة، و ana-graphe أى: تدوين أو تسجيل، وكذلك على خلاف التّعليل الصّريح لنمط الكتابة على الإطلاق الّذى نقرأه عند المؤرّخ اليونانىّ "توكيديس" من أنّ الكتابة هى تركيب ktema eis aei.

صورة من صور هذا التّواصل فقط، وهي تُظهر في الوقت نفسه منشأ هذه النّصوص وطريق العودة إلى هذا المنشأ، الّذى يقود إلى عالم "الصّوت" الجسدىّ، والحىّ، وعالم التّفاعل الاجتماعىّ الشّفوىّ. واضح أنّ "الكتابة" عند اليونانيّين لم تكن تُفهم على أنّها تُمثّل العالم المضاد لفناء وزوال الكلمة الشّفويّة، لم تكن تُفهم على أنّها تمثّل العالم الأبدىّ السّرمدىّ المقدّس والثّابت و"المجفّفة منابعه"؛ ولذا فهو غير خاضع للتّغيّر؛ لأنّ الكتابة كانت تُفهم بهذا المعنى فى كلّ من مصر القديمة وإسرائيل. وبناء عليه فإنّه تتّضح أمامنا الآن ثلاث سمات رئيسيّة مميّزة للحضارة الكتابيّة اليونانيّة:

١ – تقف الحضارة الكتابيّة اليونانيّة من عالم "الشّفاهيّة" موقفا مختلفا عن حضارات العالم القديم الأخرى، فهى منفتحة على عالم "الشّفاهيّة"، ولا تطرده من داخلها إلى محيط "حضارة تحتيّة" (Subkultur) تعيش بمنأى عن عالم "الكتابة"، بل تحتضن صوره وأشكاله، وترقى بها إلى تطوّر كبير وارتقاء جديدين[٢٢].

٢ – نظرا لأنّ الكتابة فى الحضارة اليونانيّة لا تحصر "محيطا مقدّسا" – كما هى الحال فى مصر القديمة أو إسرائيل – لذلك لا توجد هنا "كتابات مقدّسة"، فالنّصوص المقدّسة تُترك عند اليونانيّين – مثلما هو الوضع عند الكلتيّين والفرس الزّرادشتيّين، وبصفة خاصّة عند براهمة الهند ("الفيدا") – أمانة فى عنق التّراث، ليس

(٢٢) كون أنّ مجتمعا ما يدوّن تراثه تدوينا كتابيًا، فهذا هو أبعد ما يكون عن الحالة العاديّة. فى الأحوال العاديّة يسير التّراث الشّفوىّ والتّراث الكتابىّ جنبا إلى جنب داخل المجتمع أو الحضارة، حتّى يغلب التّراث الكتابىّ على الشّفوىّ تدريجيًا ويتدنّى التّراث الشّفوىّ بعد ذلك، ليصبح نوعا من "الفلكلور" أو من "الخرافات" ويطاح به على هامش الوجود، ولكن يبدو أنّ الأدب اليونانىّ القديم فريد بعض الشّىء فى هذه النّقطة، وذلك بأن قام بتدوين وتقنين التّراث الشّفوىّ اليونانىّ تدوينا أمينا. بيد إنّ هذا يتناسب تماما مع طبيعة الحضارة اليونانيّة، والّتى لم تطرد من داخلها جذورها الخرافيّة، "الشّمانيّة" الفجوريّة أو غير العقلانيّة بأىّ معنى آخر أثناء الانتقال من عالم "الشّفاهيّة" إلى عالم "الكتابيّة"، ولم تطح بهذه الجذور الحضاريّة إلى وجود على هامش الحياة داخل محيط "حضارة تحتيّة" تفصلها مسافة دائمة عن تيّار "الحضارة الرّئيسى" (وهذا كما حدث – على سبيل المثال – مع بعض الآثار الوثنيّة سيئة السّمعة فى المسيحيّة والّتى كانت تطفو على السّطح فى العصور الوسطى فى الألعاب الدّينيّة عن غير قصد، وتسبّب إحراجا شديدا لدى الأوساط الدّينيّة) بل فهم الأدب اليونانىّ القديم كيف يستفيد من هذه الأشياء، وكيف يدخل إلى محيطه كلّ المعانى، والأفكار الّتى تتضمّنها هذه الآثار، كلّ صنوف الفنون الجماليّة الّتى تحتويها هذه الآثار، وكلّ الحقائق الأنثروبولوجيّة، لكى تصبح بعد هذا جزءا من الصّور العقلانيّة للخطاب العلمى والفنّى داخل هذه الحضارة.

الكتابيّ، بل بالتّحديد التّراث الشّفوي (قارن: ك. كولبي ١٩٨٨ و هـ. ج. كيبينبرج ١٩٨٧).

٣ - ونظرا أيضا لأنّ الكتابة في اليونان لا تختصّ بحصر "محيط رسميّ" بالمفهوم الحضاريّ؛ أي "محيط مقدّس"، فإنّ إتقانها، والتّمكّن منها، وممارسة حرفة الكتابة لا تحتاج إلى تفويض حضاريّ من نوع خاصّ - كما هي الحال في مصر وفي إسرائيل، فبالمقارنة بمصر - على سبيل المثال - ينطبق على اليونانيّين ما قاله المؤرّخ الرّومانيّ "سيشرون" عن الرّومان ذات مرّة من أنّهم (الرّومان) لا يعرفون "الذّكرى العلنيّة الموكلة للكتابة العلنيّة"[٢٣].

إنّ السّبب في الوجود الكثير للعناصر الشّفويّة، أو بصورة عامّة للعناصر القديمة، في الحضارة الكتابيّة اليونانيّة يجب أن يُبحث عنه في مكان آخر غير التّصوّر أنّ هذا قد يكون راجعا إلى خصوصيّة النّظام الكتابيّ المستعمل هنا، ونحن من جانبنا نفترض أنّ سرّ هذا الوجود الكثير للعناصر الشّفويّة في الحضارة اليونانيّة يجب البحث عنه في الماهيّة السّياسيّة والاجتماعيّة لظروف وأحوال اليونان بشكل عامّ. لقد كان اليونانيّون - لظروف لا نستطيع أن نأتي عليها هنا بالتّفصيل - يعيشون في تحرّر من قواعد وقوانين الكتابة الّتي كانت تسود المجتمعات الشّرقيّة، فنظم الكتابة الّتي سادت المجتمعات الشّرقيّة قد تمّ تطويرها لتكون أدوات للتّمثيل السّياسيّ وللتّنظيم الاقتصاديّ، فهذه النّظم لم تكن بمعزل عن البيروقراطيّة القائمة آنذاك، بل كانت النّظم الكتابيّة في حضارات الشّرق القديمة تُسخَّر لخدمة البيروقراطيّة وأعمال الإدارة في الدّولة، ولا سيّما أنّ الدّولة آنذاك كانت تشمل مناطق نفوذ واسعة (فيما يتعلّق ببلاد الرّافدين، انظر: م. لامبرت ١٩٦٠) ، "فالكتابة"، أو "أن تكتب"، هذا كان معناه في المجتمعات الشّرقيّة القديمة "التّنظيم"، و"التّخطيط"، و"التّقسيم"، فالكتابة كانت تُستعمل هنا في المقام الأوّل كأداة للسّيطرة التّنظيميّة على الواقع، كوسيلة لتنظيم الواقع والتّغلّب عليه، وأيضا كوسيلة لإظهار القوّة والسّيطرة. فالشّيء الّذي تكتبه الكتابة، هو

(٢٣) قارن "سيشرون - Cicero": De Leg ، ٣ ، ٢٠ ، ٤٦ ؛ حيث يقول : "publicis litteris con-signatam memorian publicam nullam habemus"

"ديسكورسات" القوّة والسّطوة، وخطابات الهويّة الرّسميّة، خطابات القوانين والأوامر والمراسيم، خطابات "ملفّات الإدارة" والطّقوس والشّعائر وتقديم الأضحيات. "فأن تكتب" في المجتمعات الشّرقيّة القديمة، هذا كان معناه "أن تُدوّن"، "أن تُثبّت شيئا عن طريق الكتابة"، "أن تحفظ وتؤمّن شيئا عن طريق الكتابة"، "أن تُسجّل شيئا"؛ الكتابة كانت تعني هنا "أن تحكم وتتحكّم فى الأشياء"، "أن تُنظّم وتُقنّن". الكتابة هى - كما قال الفيلسوف الفرنسيّ "ميشيل فوكو"[٢٤] - "جهاز القوّة" وأداة التّوجيه، فالشّىء المكتوب يطلب لنفسه دائما حقّ الالتزام المطلق له[٢٥]. وفى مثل هذا النّوع من النّشاط الكتابيّ لا يجد "التّراث الشّفوىّ"، ولا ما نطلق عليه اسم "أدب" طريقا إلى التّدوين، إلاّ بقدر محدود جدًا. فالعوالم الّتى تفصل بين الموظّفين الكتبة فى الدّولة المصريّة القديمة أو فى بلاد الرّافدين، وبين الشّعراء المغنّين فى اليونان هى ليست عوالم خاصّة بتكنولوجيا الكتابة وحدها، وإنّما هى عوالم خاصّة بالحضارة الكتابيّة نفسها، فى كلّ من مصر القديمة أو بلاد الرّافدين من جانب واليونان من جانب آخر. هى عوالم خاصّة بالمحيط التّاريخىّ لكلّ منهما، بالمناخ السّياسىّ الّذى يعيش فيه كلّ منهما، وبجماعة

(٢٤) "ميشيل فوكو - Michel Foucault" فيلسوف فرنسي معاصر، لمع اسمه مع "جاك دريدا" فى محيط المدرسة "التّفكيكيّة"، ويعتبر أحد روّادها المهمّين، وقد سبقت إشارات متفرّقة على هوامش هذا الكتاب إلى "المدرسة التّفكيكيّة"، ونحيل القارئ هنا إلى كتاب الدّكتور حسن حنفي: مقدّمة فى علم الاستشراق، مرجع سبق ذكره، ص٤٢٩ وما بعدها. (المترجم)

(٢٥) قارن حول هذه النّقطة بصفة خاصّة: "ج. جودى - J. Goody" ١٩٨٦ . صحيح أنّ الإنجازات الّتى حقّقها العلم فى كلّ من الحضارة المصريّة والحضارة البابليّة (وأيضا حدود هذا العلم) ما كانت لتتحقّق أو لتعرف بدون الكتابة، غير أنّ هذه الإنجازات يعود الفضل فى تحقيقها، ليس "لروح الكتابة"؛ أى أنّها إنجازات لم تنشأ من "روح الكتابة"، بل تحقّقت، ونشأت من "روح البيروقراطيّة" الإداريّة الّتى كانت سائدة فى هاتين الحضارتين، ومن سيطرة هذه البيروقراطيّة على الواقع وتنظيمها وترتيبها إيّاه، و"أرشفة" هذا الواقع - إن جاز القول (قارن: ج. جودى ١٩٧٧). فى حين أنّه فى اليونان لم تكن هذه الأطر الاجتماعيّة الخاصّة بتحصيل المعرفة، واكتسابها ومعالجتها، وتوصيلها إلى من يريدونها، لم تكن قائمة. وفى مقابل هذا نجد هنا اتّصالا عامّا قائما على مبدأ التّنافس. للمزيد: قارن أيضا: "ف. يورس - F. Juerss" ١٩٨٢ . فيما يتعلّق بمصر، قارن: "أ. شلوت - A. Schlott" ١٩٨٩ .

المستمعين، وبالتّجارب الّتى يستطيع كلّ منهما أن يخوضها وأن يتبادلها مع الآخرين فى كلّ حضارة من هذين القطبين الحضاريّين[٢٦].

غير أنّ الوضع فيما يتعلّق الآن بهذه الممارسة الكتابيّة كان مختلفا فى إسرائيل القديمة، فبالمقارنة مع نظام مراتب الكتبة الّذى كان سائدا فى الممالك الكبرى المحيطة بإسرائيل (مصر وبلاد الرّافدين) ، كان يعيش أنبياء وكهنة بنى إسرائيل (وهم كانوا أصحاب القلم) فى جوّ يتّسم بحريّة أكثر بعض الشّىء. إلاّ أنّهم كانت لديهم مهام واهتمامات أخرى غير الإدارة والتّنظيم. "فالشّىء المطلوب تثبيته فى الكتابة عندهم" لم يكن هو خطاب القوّة وخطاب إدارة الدّولة – كما كان الأمر فى الحضارات المجاورة – وإنّما "الّذى كان مطلوب تثبيته فى الكتابة" هنا هو شىء واحد فقط: الشّريعة، "الهدى"، "التّوراة". لقد عرف أنبياء بنى إسرائيل وكهنتهم أنّ "الشّريعة" منزّلة من عند "الرّبّ" لشعبه، وأنّه يجب الحفظ عليها واتّباعها عبر كلّ الأهوال والمآسى الّتى يتعرّض لها هذا الشّعب، فالعلاقة أو الرابطة الّتى تربط بين الكتابة وبين الالتزام، بين القراءة والامتثال للشّىء المقروء كانت هنا أيضا قائمة، غير أنّها لم تكن علاقة بمفهوم "جهاز قوّة أرضى"؛ أى لم تكن هذه العلاقة موضوعة فى سياق الامتثال "لجهاز قوّة دنيوىّ"، فالكتابة فى إسرائيل تمّ انتزاع الصّبغة السّياسيّة عنها، وأصبحت بهذا أهمّ "جهاز لقوّة الرّبّ".

فالطّريق الخاصة التى سرى فيها التّطوّر الحضارىّ فى اليونان ليست إذن مسألة تتعلّق بالنّظام الكتابىّ وحده، فالنّظام الكتابىّ الّذى كان سائدا فى اليونان لم يكن هو السّبب فى تشكيل الحضارة اليونانيّة على هذا الوجه، وفى اختلافها عن بقيّة الحضارات المجاورة الأخرى – على النّحو الّذى رأيناه أعلى، وإنّما السّرّ فى هذا التّطوّر المختلف عند اليونانيّين راجع إلى عدّة أمور معقّدة، كشف عنها هذا المسح

(٢٦) وقد أصاب "ج. إلفرت – G. Elwert" ١٩٨٧ ، ص ٢٢٩، عندما قال: "ليس استخدام الكتابة فى حدّ ذاته هو الّذى وراء هذا الفرق، بل إنّ السّبب وراء ذلك هو فى مؤسّسات اجتماعيّة معيّنة (موازين القوى فى المجتمع، ظروف الإنتاج والتّبادل) هذه المؤسّسات هى الّتى تستخدم الكتابة وتنتج بهذا عمليّة النّقل والتّبادل فى المجتمع".

الّذي أجريناه على الحضارة اليونانيّة، والّذي ظهر فيه أنّ القضيّة تتعلّق بالسّؤال عن: أين تتركّز مرجعيّات التّوجيه في هذه الحضارة، وكيف يتمّ هنا ضمان وتنفيذ مبدأ الالتزام في داخلها. إنّ الشّيء الفريد في الموقف اليونانيّ يكمن في استخدام سياسيّ اجتماعيّ للكتابة، من الأفضل أن نصفه سلبا على أنّه "مجال خال"، "محيط فارغ"، ليس مشغولا، لا من قبل صوت حاكم يُصدر أوامر "التّوجيه"، ولا من قبل صوت "إله" يفعل الشّيء نفسه، وهذا "الفراغ في القوّة" هو الّذي ساعد كثيرا على تسرّب الشّفاهيّة إلى الحضارة الكتابيّة في اليونان.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الحضارة اليونانيّة قد تأثّرت بالكتابة وتشكّلت عليها، ولكن في اتّجاه مغاير تماما عن الاتّجاه الّذي أخذته الحضارة المصريّة مثلا، أو الحضارة عند بني إسرائيل، أو حتّى حضارة الصّين، وقد أبرز "رودلف بوشارت" هذه الحقيقة في مقالة صغيرة له في الكلمات التّاليّة:

"إنّ اللّغة الأساسيّة المقدّسة عند الهيلينيّين، لغتهم السّنسيكريتيّة – إن جاز القول – لم تكن بالنّسبة للأجيال التّالية مرتبطة بوثائق دينيّة على غرار ما كان عليه الأمر عند أهل الهند أو في اللّغات الكلاسيكيّة في إسرائيل القديمة والصّين القديمة وإيران القديمة، ففقط في قدريّة الحضارات الشّرقيّة وحدها، وفي الجبريّة الدّينيّة الّتي كانت تحكمها كان لابدّ دائما وباستمرار من إلباس الأبديّة القوميّة – باعتبارها تمثّل وحدة تجمع بين الشّريعة والقانون والدّين والتّاريخ – ثوب لغة أبديّة أيضا. إنّ الوثيقة القوميّة لحضارة الغرب اسمها الشّعر، الشّعر وعالم الأرواح المرتبط به الخاصّ بالفرديّة الّتي تمّ إنتاجها في صور شعريّة في الأدب والبحث، فالخطر في أن يتحوّل هوميريس بالنّسبة لليونانيّين غير الأصليّين من عالم الشّعوب الهيلينيّة، ليصبح إنجيلا لهم، هذا الخطر لم يكن أبدا قائما. والسّرّ الّذي جعل هيلاس قوميّة وأمّة بالنّسبة للعالم اليونانيّ ما كان يمكن جمعه في صيغة بدائيّة كهذه في شكل كتاب أو كتابين، ولغة هذا السّرّ ما كان يمكن حصرها في مثل هذا المبدأ الدّيكتاتوريّ المتمثّل في زمن سحيق متساو للغة عتيقة جامدة" (ر. بورشارت ١٩٧٣ ، ٦٧).

إذا كنّا نحن – الغربيّون – مستعدّين، ولو للحظة واحدة، أن نكبر فوق أخطاء في التّقدير لنظرة تقييميّة متحيّزة، أخطاء صعب احتمالها، وإذا كنّا مستعدّين أيضا أن

نطلق الحريّة لأنفسنا على ضوء النّتائج الّتي يهدف إليها "بورشارت"، فلن يمكننا أن نمنع هذه الكلمات قسطها من الصّحة، وعن المعنى نفسه، ولكن في كلمات قليلة، عبّر أيضا "رودولف بفايفر"، عندما قال: "لم تستطع ديكتاتوريّة الكتاب أن تنتشر أبدا في العالم اليونانيّ، كما حدث هذا في عالم الحضارات الشّرقيّة أو في عالم العصور الوسطى" (ر. بفايفر ١٩٧٨ ، ٥٢).

وربّما يكون من المفيد هنا أيضا أن نقابل هذه الآراء والنّتائج برأي صدر عن رؤية تقييميّة لهذه القضيّة من منظور معاكس، وتتميّز هذه الرّؤية الأخرى بأنّها جاءت من عصر قريب جدًا من النّصوص الّتي نتحدّث عنها هنا، ففي القرن الأول الميلاديّ كتب المؤرّخ اليهوديّ "يوسيفوس فلافيوس"[٢٧] رسالة بعنوان "الرّدّ على حجج الأبيونيّين"[٢٨]، عقد فيها مقارنة بين كتابة التّاريخ عند اليهود من جانب، وعند اليونانيّين من جانب آخر. وفيها يقول:

"إنّ كتابة التّاريخ عندنا ليست متروكة لكلّ من هبّ ودبّ. ولأنّ الأمر عندنا كذلك؛ فإنّه ليست هناك تناقضات في الشّيء المكتوب، فالأنبياء وحدهم هم الّذين يتمتّعون بحقّ هذا الامتياز؛ لأنّهم أوتوا المعرفة عن أبعد حدث وقع في التّاريخ السّحيق بفضل وحي إلهيّ، وسجّلوا حوادث الزّمان في أخبار واضحة. كُتبنا الّتي نؤمن بحقّ بصحّتها هي فقط اثنان وعشرون كتابا، وهذه الكتب تحوي أخبار كلّ الأزمان. خمسة من هذه الكتب هي الكتب المنزّلة على نبيّنا موسى (الكتب الخمسة) وتحتوي هذه الكتب الخمسة على تعاليم الشّريعة، وعلى أخبار التّاريخ الّذي وصل إلينا منذ بداية الخليقة حتّى موت المشرّع (موسى). أمّا التّاريخ الّذي بدأ من بعد وفاة موسى وحتّى عهد "الأرتاكسيركسيّين"، فقد كتبه الأنبياء في ثلاثة عشر كتابا، والكتب الأربعة الأخرى هي عبارة عن مزامير وصلوات للرّبّ وتعاليم حول معيشة الحياة الإنسانيّة[٢٩]. ومن عهد

(٢٧) "يوسيفوس فلافيوس – Josephus Flavius" سبق ذكره، راجع هامش ٥ من الفصل السّادس. (المترجم).

(٢٨) "Contra Apionem". (المترجم)

(٢٩) الكتب في العهد القديم مرتّبة أيضا بهذه الطّريقة نفسها الّتي يصفها بها "فلافيوس". (المترجم)

الأرتاكسيركسيّين حتّى أيّامنا هذه يوجد أيضا توارث للتّاريخ، ولكنّ هذا التّراث لا يتمتّع بالتّقدير نفسه الّذى نحمله للتّاريخ الّذى كُتب فى العهود السّابقة؛ لأنّ سلسة الأنبياء انقطعت، فما تركه لنا الأنبياء مكتوبا من التّاريخ، هذا هو وحده الّذى نقدّسه على أنّه من كتبنا ومن تعاليمنا، وبالرّغم من مضىّ زمن طويل على كتابة هذا التّاريخ، إلاّ أنّه لم يتجرّأ أحد على إضافة شىء إليه، ولو مقطع واحد، أو انتقاص شىء منه، أو تغيير شىء فيه" (انظر: "الردّ على حجج الأبونيّين"، جزء أوّل، فقرة ٢ ، ص ٣٨ – ٤١).

ويذكر "يوسيفوس" بعد ذلك، أنّ اليونانيّين عندهم – على العكس من اليهود – كتب لا حصر لها عن التّاريخ، تتناقض كلّها مع بعضها البعض. وغير هذا، فإنّ التّراث التّاريخىّ عند اليونانيّين حديث بالمقارنة بما عند اليهود: "إذ لا يوجد عند الهيلينيّين كتاب واحد عن التّاريخ أقدم من أشعار هوميريس، باعترافهم أنفسهم، ومن المؤكّد أنّ 'هوميريس' عاش فى فترة متأخّرة عن الأحداث الّتى وقعت حول "طروادة". ويقال أيضا إنّه حتّى هوميريس نفسه لم يترك أشعاره مكتوبة، وإنّ هذه الأشعار تمّ جمعها فيما أتى من الزّمان من الأغانى الّتى كان يُردّدها النّاس من وحى الذّاكرة؛ ولذلك تحمل هذه الأشعار فى داخلها تناقضات كثيرة (الكلمة فى الأصل اليونانىّ هى: -diaphoni) ai(انظر: الرّد على حجج الأبونيّين، فقرة ١ ن ١٢)[٣٠].

إنّ هذا النّقد الّذى يوجّهه "يوسيفوس" إلى حضارة اليونانيّين الكتابيّة يتعلّق "بالشّفاهيّة التّركيبيّة" لهذه الحضارة، فالحديث هنا عن كتب لا حصر لها، مليئة بالتّناقضات، عن ميل إلى الجدل ونزوع إلى الاختلاف، وعن أكاذيب واختلاقات: هذه الأشياء كلّها موضع نقاش وجدال فى محيط الكتابة لا نهاية له، ويدور الأمر فى هذا الجدل والسّجال، ليس فى الأساس حول البحث عن الحقيقة، بل حول فنّ الكلام وتحقيق النّفوذ السّياسىّ. لكنّنا – على العكس من هذا – سوف نرى فيما بعد أنّ هذا التّعدّد فى الأصوات الّتى تتحدّث، هذا التّناحر والجدل الملىء بالتّناقضات، والّذى

(٣٠) نقلا عن: "هـ. كانكيك – H. Cancik" ١٩٨٦ . تعتمد ملاحظاتنا عن "فلافيوس" فى أغلبها على هذا المقال المذكور الّذى كتبه "كانكيك"، وأيضا على بعض الإرشادات والتّوجيهات الّتى لفت "كانكيك" نظرى إليها.

استرعى انتباه هذا الزّائر الشّرقيّ (يوسيفوس) أنّه بالتّحديد هذا الصّخب، والعراك الكلاميّ يعتبر مكسبا مميّزا، وخاصّا بالحضارة الكتابيّة، فيخبرنا "يوسيفوس" أنّ المحيط الّذى تتحرّك فيه الكتابة عند اليهود، بل فى الشّرق عامّة، محيط أو مجال مقدّس، وبسبب قدسيّته هذه فهو مقصور فقط على أولئك الّذين أوكلت إليهم سلطة التّعامل مع الشّىء المقدّس. هؤلاء هم الكهنة ورجال الدّين "الّذين يملكون أقدم وأثبت تراث للذّكرى (paradosis) (فقرة ٨) تراث ثابت ومتين، غير قابل لانتزاعه من مكانه، وغير خاضع للتّغيّر، شأنه فى هذا شأن الرّبّ الّذى يتوارثه، وينقل أخباره عبر الأجيال"[٣١]، ففيما يتعلّق "بالحقيقة الوحيدة"، الحقيقة الّتى ترصدها كتب اليهود والكتب فى الحضارة الشّرقيّة بشكل عامّ، فيما يتعلّق بهذا النّوع من الحقيقة فإنّ كتب اليهود "خالية فعلا من التّناقضات" (الكلمة اليونانيّة هى: symphonoi) ، فكلّ هذه الكتب تتحدّث عن الشّىء نفسه، ولا أحد يملك السّلطة من قريب أو بعيد بالقيام بتغيير أدنى شىء فى حرفيّتها، وهذا هو – حسب ما يبدو ضمنا فى نقد "يوسيفوس" – ما تعنيه كلمة "حضارة كتابيّة" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، ومثل هذا المفهوم "للحضارة الكتابيّة" يعتبر – كما يرى "يوسيفوس" – المكسب الّذى يتقدّم به الشّرق على اليونانيّين.

وأمّا حقيقة أنّ هذا النّقد الّذى يوجّهه "يوسيفوس" هنا هو نقد متحيّز، بل وسيئ القصد فى الوقت نفسه، شأنه فى هذا شأن التّعريض بما يُعرف باسم "جبريّة الحضارات الشّرقيّة" و"سطوة الكتاب" فى تلك الحضارات – وهو تعريض وافتراء درجت على القيام به "المدرسة الهومانيّة الجديدة" – كون الأمر هكذا، فهذا شىء ليس فى حاجة منّا إلى تعليق[٣٢]، وواضح أيضا حقيقة أنّ هذا الصّراع الأيدلوجىّ بين إسرائيل واليونان حول الذّكرى الحقيقيّة قد أصاب نقطة تبرز لنا فرقا جوهريّا جدّا فى

(٣١) راجع: "كانكيك – Cancik" 1986 ، ٥٢ ، الاقتباس عبارة عن إعادة صياغة للمواضع التّالية فى النّصّ الأصليّ لـ"الرّدّ على حجج الأبونيّين": فقرة ٢ ، ص ١٥٣ ، ١٦٩، ١٨٩، ١٦٧ .

(٣٢) قارن هنا التّصحيحات الدّقيقة الّتى قام بها "كانكيك – Cancik" (فى المرجع السّابق) ، والّتى صحّح بها الصّورة الّتى رسمها "يوسيفوس" فى أعماله.

النّتائج الممكنة والمترتّبة على دخول "الكتابيّة" إلى الحضارات، "فالكتابيّة" الّتى قادت فى إسرائيل القديمة إلى "أحاديّة" التّراث، وإلى عمليّة "توقيف وتكتّل تبلورىّ" لهذا التّراث الحضارىّ، هى "الكتابيّة" نفسها الّتى قادت فى اليونان إلى عمليّة "تسييل" التّراث، وإلى جعله "متنازَعا" عليه و"مختلَفا" فيه، فكلا المبدأين، مبدأ "الاتّفاق" عند اليهود (symphonoi) ومبدأ "الاختلاف" عند اليونانيّين (diaphoniai)، يبعدان بالقدر نفسه عن تركيب التّوارث الحضارىّ الّذى يعتمد على الشّفاهيّة.

وحقيقة الأمر أيضا أنّ هذه المقابلة الّتى يعقدها "يوسيفوس" هنا بين الذّكرى عند بنى إسرائيل، والذّكرى عند اليونانيّين تذكّرنا – فى نواح كثيرة – بتلك المقابلة الّتى عقدها "أفلاطون" بين الفنّ عند اليونانيّين من جانب، وعند المصريّين القدماء من جانب آخر، فعند "أفلاطون" أيضا يدور الأمر حول الفرق بين حضارتين: حضارة تشجّع على الابتكار الفردىّ المستمرّ بحجّة التّأثير الجمالىّ (وهى هنا الحضارة اليونانيّة) وحضارة تعتمد على "التّوقيف والتّثبيت الطّقوسىّ الرّسمىّ" بحجّة "الإمساك بالحقيقة" (وهى هنا الحضارة المصريّة القديمة) ، ففى "المحاورات" (٦٥٦–٦٥٧) يضع "أفلاطون" مصر القديمة أمام أعين اليونانيّين بوصفها نموذجا حضاريا يجسّد التّعامل المسئول للتّراث؛ التّراث الّذى لا يجوز لأحد "أن يضيف إليه شيئا أو أن يغيّر فيه شيئا" – باعتباره الوعاء الوحيد الّذى يحمل حقيقة وحيدة تمّ التّوصّل إليها وإدراكها. يُصوّر "أفلاطون" مصر هكذا لليونانيّين، فى الوقت الّذى تُركت فيه الحرّيّة المطلقة للفنّانين فى اليونان – هنا يقول "أفلاطون"، مؤكّدا تفرّد مصر فى هذا المضمار بالطّريقة نفسها الّتى يُصرّ بها "يوسيفوس" على تفرّد اليهود: "فى الوقت الّذى تُركت فيه الحريّة المطلقة للفنّانين والمبدعين فى كلّ مكان فى العالم" لاكتشاف كلّ ما هو جديد حسب ما يروق لهم. حضارة مصر تمثّل حالة الثّبات والإمساك بالحقيقة، وحضارة اليونان تمثّل حالة السّيولة والتّغيّر، والتّقابل بين الحالتين؛ حالة اليهود مع اليونان، وحالة مصر مع اليونان، تقابل ظاهر وواضح، فهو تقابل لا يستند إلى التّراث (يبدو أنّ "يوسيفوس" لم يكن يقصد هذا الاقتباس الّذى نقلناه عن "أفلاطون"، بل ربّما لم يكن يعرف هذا الموضع بالمرّة) ، وإنّما هو تقابل يكمن فى جوهر القضيّة نفسها. بتعبير آخر: يكمن فى الاختلاف فى تركيبة العلاقة بالتّراث؛ أى فى الاختلاف فى تركيبة الذّاكرة الحضاريّة، عند اليونانيّين من جانب، وعند اليهود، والمصريّين من جانب آخر.

II. "هوميريس" والتّكوين العرقىّ لليونانيّين

١ – عصر "الأبطال" فى اليونان بوصفه ذكرى "هوميريّة"

من أقوى الحجج الّتى ساقها "يوسيفوس" ليدلّل بها على صحّة التّراث اليهودىّ من ناحية، وعلى عدم الثّقة فى التّراث اليونانىّ من ناحية أخرى هى قوله إنّ اليهود على استعداد أن يموتوا من أجل "كتابهم المقدّس"، فى الوقت الّذى لن يكون هناك أىّ شخص "هيلينىّ" واحد مستعدا لأن يموت من أجل "هيرودوت" مثلا[٣٣]. غير أنّ "يوسيفوس" يخطئ كلّيّة فى هذه النّقطة بالتّحديد، "فهيرودوت" نفسه هو الّذى يسوق لنا مثالا رائعا لأهل "أثينا" يبيّن بوضوح مدى استعدادهم لأن يموتوا من أجل "يونانيّتهم"، وهذا المثال تمّ إخراجه بعناية، ومحسوب بدقّة فيما له من آثار سياسيّة مترتّبة عليه، فمع قرب نهاية الحروب اليونانيّة الفارسيّة وصل "الإسكندر الأكبر المقدونىّ" إلى أثينا ليقوم بدور الوسيط بين اليونان وفارس، وليقنع أهل أثينا بعقد حلف مع ملك الفرس. غير أنّ أهل أثينا راحوا يسوّفون فى المفاوضات، ويؤجّلون؛ "لأنّهم كانوا يعلمون أنّ أهل إسبرطة سوف يسمعون بنبأ وصول رسول ملك الفرس، وبنبأ الحلف المزمع عقده، وأنّهم (أهل إسبرطة) سوف يرسلون رسلهم فى أسرع وقت؛ ولذا فإنّ أهل أثينا أجّلوا المفاوضات مع رسول ملك الفرس عن عمد؛ وهذا لكى يظهروا أهل إسبرطة على صورتهم الحقيقيّة أمام الملأ"، فقوبلت وساطة "الإسكندر الأكبر" بالرّفض القاطع فى بداية الأمر، ثمّ تلقّى أهل إسبرطة الّذين بدأوا يحسّون بالشّك اتّجاه هذه الوساطة درسهم، "وفجأة ظهرت اليونانيّة فى الحال (to Hellenikon) أى: أخوّة الدّمّ، وأخوّة اللّغة (hoaimon te kai homo-glosson) المقدّسات المشتركة والشّعائر والطّقوس الواحدة والعادات والأعراف ذات الغاية الواحدة (ethea te homotropa)" [٣٤]، وهذا الشّعور بالانتماء يتمّ جعله هنا بمثابة الضّمانة لحقيقة، هى: أنّه "طالما لا يزال يعيش

(٣٣) انظر: "الرّدّ على حجج الأبونيّين – Contra Apionem"، فقرة أولى، ص٤٢ – ص٤٥، قارن أيضا: "كانكيك – Cancik"، مرجع سبق ذكره، ص٥٩ .

(٣٤) راجع: "هيرودوت – Herodot" الجزء الثّامن، وقارن أيضا: "فينلى – Finley ١٩٧٥، ص١٢٠ – ١٣٣ .

فرد واحد من أهل أثينا على قيد الحياة، فلن يكون هناك تصالح مع الفرس أبداً"؛ أى بتعبير آخر: الموت من أجل "اليونانيّة".

إنّ هذا الشّعور الهيلينيّ القوميّ الّذى يُعوِّل أهل أثينا كثيرا على التّعبير العلنيّ عنه، إنّما هو أمر مختلف تماما عن كونه مجرّد شيء بديهيّ، ولا سيّما عند "شعب" لا يملك أدنى المقوّمات لهويّة سياسيّة تجمعه، شعب تربط بين وحداته السّياسيّة المختلفة علاقات سياسيّة خارجيّة، كالدّول المختلفة، فمثل هذا الشّعور القوميّ عند الأثينيّين لم يتولّد عن فراغ، بل إنّ السّبب فى تكوين هذا الشّعور يرجع إلى نصّ معيّن، وإلى انتشار هذا النّصّ بين شعوب اليونان فى تلك الفترة. هذا النّصّ هو: الإلياذة، ويقول "بفايفر" إنّه "على أساس من هذا الشّعر الملحميّ الّذى كان يمثّل ملكيّة قوميّة ذات قيمة عالية بدأت عامّة شعوب اليونان، كلّ الهيلينيّين، يفهمون أنفسهم على أنّهم يكوّنون وحدة واحدة، هذا بالرّغم من كلّ الفوارق فى الأصول والمنشأ، وبالرّغم من اختلاف الطّبقات، وفوق كلّ الظّروف السّياسيّة والاجتماعيّة المتغيّرة"(٣٥).

فنحن هنا فى حالة اليونان نقف أمام ظاهرة مشابهة كتلك الّتى كنّا بصددها فى حالة بنى إسرائيل: كلتا الأمّتين تكوّنتا من النّاحية العرقيّة والحضاريّة عن طريق اللّجوء إلى نصّ مؤسِّس حضاريًا، إلى نصّ جوهريّ أساسيّ. غير أنّنا بإزاء هذا التّشابه بين هاتين الحالتين نجد أنّ الفرق بينهما ذو مغزى، ففى إسرائيل كانت هى ذكرى مجموعة منشقّة، مجموعة من بنى إسرائيل الهاربين، يمكن أن نقول: حركة اعتزاليّة، كانت ذكرى هذه المجموعة أو الحركة هى الّتى تأسّست على النّصّ المقدّس، التّوراة، وهذا فى ظلّ مفهوم الاختلاف والتّباين مع بقيّة أفراد الشّعب الّذى كانوا يعيشون معه. أمّا فى اليونان فكانت هى الذّكرى المشتركة لمجموعات بشريّة متناثرة استندت جميعها على نصّ "الإلياذة"، وهذا فى ظلّ مفهوم الاتّحاد والاندماج،

(٣٥) انظر: "بفايفر - Pfeifer" 1978، 21. ومن هنا فإنّ "رودولف بوركهارت - Rudolf Borchardt" لم يكن محقًا كثيرا فى قوله إنّ "السّر الّذى جعل هيلاس أمّة لكلّ شعوب اليونان لا يمكن استيعابه فى صيغة بدائيّة كتلك الّتى تكون فى شكل كتاب أو كتابين"، فنحن نرى العكس: إنّ الدّور العظيم الّذى لعبته "الإلياذة" فى التّكوين العرقيّ للشّعوب اليونانيّة لا يمكن وصفه بتعبير أدقّ من تعبير "بوركهارت"، من أنّ "الإلياذة" كانت هى "السّرّ الّذى جعل هيلاس أمّة لكلّ شعوب اليونان".

"فالشّخص الذّاكراتيّ" المركزي هنا، الصّورة الاستعاريّة للذّكرى هنا، هي قصّة حلف، قصّة اتّحاد "هيليني" قوميّ عام في مواجهة العدوّ الّذي يتربّص بهم من ناحية الشّرق (الفرس) ، فالفرق بين الحالتين واضح، بالرّغم من تشابهما.

إنّ هذه الظّاهرة تعتبر من منظورين ظاهرة فريدة وتحتاج في شرحها إلى مبحثين : الأوّل منهما ينبغي أن يختصّ بقضيّة نشأة النّصّ المؤسّس حضاريًا (الإلياذة) والظّروف التّاريخيّة الّتي صاحبت هذه النّشأة، والثّاني يتعلّق بتاريخ العودة واللّجوء الذّاكراتي إلى هذا النّصّ المؤسّس؛ أي منذ متى أصبح هذا النّصّ موضوعا للذّكرى، الّتي كانت وراء تكوين هذا الشّعب، فهذان المظهران لهذه العمليّة سوف يلقيان الضّوء على سؤالنا عن صور، ووظائف الذّاكرة الحضاريّة عند شعوب اليونان.

أمّا فيما يتعلّق بالمظهر الأوّل الخاصّ بنشأة النّصوص المؤسّسة حضاريًا في اليونان، فيجب أن نعلم من البداية أنّ هذه النّصوص لا تحكي مجرّد أساطير أو قصص عجائب وخوارق. بل إنّ هذه النّصوص تقوم بعمليّة "تقعيد وتقنين للذّكرى". وسؤالنا هو: لماذا يتذكّر سكّان اليونان الّذين كانوا يعيشون في القرن الثّامن قبل الميلاد أحداث فترة تاريخيّة ماضيّة، تمتدّ إلى خمسمائة عام في الماضي، وهذا بالتّحديد في الشّكل الشّعريّ "للملحمة البطوليّة"؟ الإجابة على هذا السّؤال هي: أنّ القطيعة الحضاريّة والاجتماعيّة الّتي وقعت بين المجتمع "الميكيني"، مجتمع الحضارة "الميكينيّة" في اليونان، والمجتمع "القديم" قد سمحت بتكوين "ماض"، تمّ فهمه وتشكيله على أنّه "عصر بطوليّ". ومعروف من سمات الماضي أنه يكون "ماضيا"، أنه يكون منقضيا، بتعبير آخر: أنه يكون غير قابل للمواصلة، فهذا الماضي مثّل "السّيناريو" لقصص وحكايات عاش فيها المجتمع الأرستقراطيّ اليونانيّ في القرنين التّاسع والثّامن قبل الميلاد واحتفل فيها بنفسه؛ حيث إنّ هذا المجتمع تبنّى هذه القصص والحكايات وجعل منها "ماضيه" الخاصّ به، وأرجع سلالاته وأنسابه إلى الشّخصيّات الأسطوريّة الموجودة في "أسطورة طروادة" وفي المواد الأسطوريّة الأخرى المشابهة، فالماضي في مجتمع "الحضارة الميكينيّة" يتمّ تصويره من جانب بألوان "الغيريّة" والاختلاف، وفي شكل "الارتقاء البطوليّ" لهذا الماضي باعتباره ماضيا يجسّد فترة زمنيّة أخرى مفصولة تماما عن الأشخاص الحاليّين الخاضعين "لقانون الموت" في

مقابل الأشخاص الأبديّين السّرمديّين الّذين يصوّرهم هذا الماضى، والّذين لا يطالهم الموت أبدا؛ لأنّهم قد لبسوا ثوب الخلود. ومن جانب آخر يتمّ استخدام هذا الماضى أيضا كأساس للتّصوير الذّاتىّ، ولفهم الهويّة من قبل الطّبقات الأرستقراطيّة الموجودة فى المجتمع، وبصفة خاصّة فيما يتعلّق بناحية الأنساب، وهذا عن طريق جعل هذا الماضى تاريخا يعيشون فيه وموضوعا لذكراهم، فنحن هنا أمام حالة نموذجيّة من حالات تركيب، وتخيّل الاستمراريّة من فوق جدران القطيعة الحضاريّة، ومن فوق دفّتى الشّرخ الحضارىّ الّذى وقع فى ذلك المجتمع(٣٦).

غير أنّ السّؤال يظلّ – على أيّة حال – قائما، وهو: لماذا عبّأ اليونانيّون فى القرن الثّامن بالتّحديد هذه الذّكرى، وأطلقوا لها العنان؟ فالقطيعة الحضاريّة الّتى وقعت والّتى نُسجت فوقها أسطورة الاستمراريّة السّابقة، بغرض عبورها واجتيازها، هذه القطيعة حدثت فى عام ١٢٠٠ ، فهل ممكن أن يكون القرن الّذى عاش فيه "هوميريس" هو نفسه كان عصرا للأزمات وكان فترة تحوّل؟ فقبل كلّ شىء علينا أن نثبت هنا أنّ ملاحم "هوميريس" تمثّل نهاية فترة الشّعر الملحمىّ البطولىّ الّذى كان موجودا فى بلاد اليونان فى شكل تراث شفوىّ حىّ. تقف ملاحم "هوميريس" عند نهاية هذا التّراث، ويُعضّد هذا الرّأى الاحتمال السّائد من أنّ ملاحم "هوميريس" توضع عادة فى نهاية، وليس فى عصر ازدهار ذلك النّمط الحياتىّ وذلك التّصوّر عن مفهوم العالم الّذى تصوّره لنا هذه الملاحم، والّذى يكون ملازما لظهور هذا النّوع من الشّعر.

إنّ "شعر الملاحم" يعتبر الجنس الأدبىّ المفضّل للذّاكرة الحضاريّة فى إطار نمط معيّن من أنماط المجتمعات؛ هذا النّمط هو النّمط "الفرسانىّ" للمجتمعات؛ أى: مجتمعات طبقة "الفرسان" الّتى يكون تكوينها أرستقراطيّا، قائما على مبادئ الحرب ومبدأ الفرديّة، ومن مبادئ "الفروسيّة" أيضا – كما تصادفنا فى كلّ مكان فى العالم – أنّها تكوّن لدى أصحابها شعورا بالرّفعة والاستعلاء، وإحساسا ذاتيا خاصّا يميل أكثر إلى "التّفرّد". هذا الإحساس يتولّد عند "الفرسان" أساسا عن ملكيّة الأرض اللازمة لتربية الخيل، وعن سرعة الحركة "الخارقة" الّتى تمثّلها خيولهم(٣٧).

(٣٦) قارن: "أ. هولشر – U. Hoelscher" ١٩٤٨ .

(٣٧) أورد "فلفجانج هيلك – Wolfgang Helck"ملاحظات صائبة حول هذا الموضوع، قارن: ١٩٦٩ ، ص٢٩٠ وما بعدها.

فبسبب حاجتهم الخاصّة إلى الأرض؛ تنشأ عند الفرسان أصحاب الضّيع سمات معيّنة فى أسلوب الحياة يقوم عليها تحديد شخصيّة الفرسان أنفسهم. هذه السّمات "الفرسانيّة" يمكن أن نجملها في مصطلح "المجتمع المفكوك أو المفتوح"[٣٨]، وهو مصطلح أطلقه "ج. و. بيرى"، وتتلخّص هذه الخصائص أو السّمات فى: الحاجة إلى الحريّة، الاعتماد على النّفس، المبادرة، الاستقلاليّة، "الشّرف" إلى آخر هذه السّمات. فأغلب الظّنّ أنّ "هوميريس" كان يقف زمنيًا عند نهاية العالم الّذى يصفه هو فى أشعاره، وأنّه خلّد هذا العالم فى تلك الأشعار، فقد استطاع "هوميريس" من خلال ملاحمه أن يضمن البقاء لتراث (شفوى) كانت أطره الاجتماعيّة بصدد الانهيار. استطاع أن يخلّد شعرا ملحميًا شفويًا كان قد شهد ازدهارا، ليس فى عهد الحضارة "الميكينيّة"، بل فى عهد بعد هذا، هو: أوائل العصر القديم في اليونان؛ حيث كانت الأساطير الّتى نُسجت حول الأطلال الرّائعة، والآثار الأخرى الّتى خلفتها الحضارة "الميكينيّة" تلعب دورا خاصًا، فهناك شواهد عديدة تؤكّد لنا أنّ "هوميريس" كان يعيش فى عصر تحوّل وانتقال، فى عصر تحوّل فيه المجتمع اليونانى من "مجتمع مفكوك أو مفتوح" إلى "مجتمع مربوط أو مغلق"، وأهمّ علامة على هذا هى أنّ حركة "المستعمرات اليونانيّة" كانت قد بدأت في تلك الفترة، ويعتبر هذا التّوجّه الجديد بمثابة علامة أخرى للضّغط السكّانى المتزايد آنذاك فى الوطن الأمّ (أرض اليونان الأصليّة) ممّا دفع اليونانيّين للبحث عن المستعمرات، وتعتبر طبقة "البوليس" الّتى كانت آخذة فى التّكوين آنذاك مثالا نموذجيًا "للمجتمع المربوط"، وتُمثّل فى نواح عديدة النّقيض التّام للمجتمع "الهوميرى"، فالملاحم "الهوميريّة" – بوصفها هكذا – موضوعة إذن فى سياق شكل تنظيمىّ للذّاكرة الحضاريّة، هذا الشّكل يأخذ هنا صورة إعادة تركيب "زمن ماض" تستند إليه الصّورة الذّاتيّة لمجموعة بشريّة، فى هذه الحالة: شعوب اليونان، وبالتّحديد تمثّل ملاحم "هوميريس" نهاية وذروة هذا الشّكل التّنظيمىّ للذّاكرة الحضاريّة، وذلك بأن سطّرت هذه الملاحم مجموع التّراث الّذى كان يوشك على الانهيار فى عمل أدبى من نمط جديد تماما، استطاع هذا العمل فيما بعد أن يبقى ويدوم بعيدا عن مجتمع الذّكرى الّذى يحمله، وأن يُصبح بمثابة نقطة الانطلاق لذكرى جديدة.

(٣٨) "loose society" انظر "ب. بيلتو – P. Pelto" 1968 ، قارن أيضا: "ج. و. بيرى – J. W. Berry" ١٩٧٧ .

وبهذا نكون قد وصلنا إلى الجانب الآخر من الظّاهرة، وهو جانب الذّكرى الخاصّة "بهوميريس"، جانب توارث وانتشار نصّ "هوميريس" نفسه، وهنا يجب أن نؤكّد - على أيّة حال - أنّ توارث وانتشار النّصّ نفسه لم يتمّا في شكل ثقافة الكتاب أو القراءة، بل تمّ هذا في شكل ثقافة التّلاوة الخاصّة بالأعياد، فبدايات التّوارث المنظّم، وانتشار نصّ "هوميريس" تزامنت مع نهاية الفترة الإبداعيّة للشّعر الملحميّ اليونانيّ؛ أي: في النّصف الثّاني من القرن السّادس قبل الميلاد[٣٩]، وهذه المفارقة لم تكن - بطبيعة الحال - من قبيل الصّدفة، فأيضا في إسرائيل كانت "نهاية النّبوّة" هي بداية "تقنين النّصوص" وتثبيتها، فالشّعراء المغنّون في اليونان القديمة[٤٠] في القرن السّادس قبل الميلاد هم - حسب تعريف "بفايفر" - "شعراء كانوا يتّخذون من التّلاوة حرفة لهم، فمهنتهم كانت التّلاوة، وبالتّحديد تلاوة الأشعار الموضوعة والمثبّتة، والّتي كانت تُنسب إلى "هوميريس" (بفايفر) ، فهؤلاء "التّلاة" كانوا يربطون من البداية بين "التّراث" (أو توارث النّصوص، وهو ما يُعرف بمبدأ "رعاية النّصّ")، وبين "التّفسير" (أي: ما يُعرف "برعاية المعنى") وبين "الانتشار" (أي: انتشار النّصّ) ، فهم لم يكونوا لمجرّد التّسلية والتّرويض عن النّفس، بل كانوا في الوقت نفسه فقهاء في اللّغة، وكانوا أيضا مربّين ومعلّمين؛ إذ إن الملاحم "الهوميريّة" تعتبر في الوقت نفسه بمثابة "دوائر معارف سلوكيّة" - كما أطلق عليها "هافيلوك"[٤١]، ويقول الشّاعر اليونانيّ "إكسينوفانيس"، وقد كان نفسه أحد هؤلاء التّلاة المرتّلين: "لقد تعلّموا جميعهم من هوميريس" (انظر: B ١٠)[٤٢] وقد بدأت مؤسّسة "السّباق الأدبيّ في تلاوة أشعار "هوميريس" في الظّهور أثناء الألعاب

(٣٩) هذه المعلومة وما سيأتي من معلومات في هذا السّياق، هذا كلّه يعود في مجمله إلى "ر. بفايفر - R. Pfeiffer" ١٩٧٨ و "أوفو هولشر - Uvo Hoelscher" ١٩٨٧ .

(٤٠) "الشّعراء المغنّون في اليونان القديمة - Rhapsoden" هم شعراء أو مغنّون متجوّلون كانوا يغنّون القصائد والأشعار على طريقة "شعراء الرّبابة"، وكانوا ينتقلون من مكان إلى مكان على طريقة شعراء الغزل في العصور الوسطى الأوروبيّة، وكانت معظم قصائدهم مأخوذة من أشعار وملاحم "هوميريس". (المترجم)

(٤١) "encyclopaedias of conduct"، انظر: هافيلوك ١٩٧٨ أ.

(٤٢) حول "هوميريس" بوصفه "معلّم اليونان - praeceptor Graecia" قارن أيضا: "أفلاطون - Plato"، .Prot ٣٢٩ A ، وأيضا .Pol ٦٠٦ E .

الأوليمبيّة فى أثينا، ثمّ امتدّت بعد ذلك إلى جميع الأعياد الهيلينيّة القوميّة، ففي هذه المرحلة الأولى من مراحل تنظيم، وتأسيس ذاكرة حضاريّة على المستوى الهيلينىّ العامّ فى صورة التّعميق القومىّ لنصّ "هوميريس" في النّفوس، في هذه المرحلة أخذت استقباليّة النّصّ طابعا عيديًا واضحا، طابعا احتفاليًا جماعيًا مكوّنا للجماعة والمجتمع. "الملاحم الهوميريّة" دارت وانتشرت في المجتمع اليونانىّ فى الصّورة النّموذجيّة "للاتّصال الاحتفالي الطّقوسى"، وأسّست فى علاقة وثيقة مع الأعياد الهيلينيّة القوميّة لمشروع تكوين عرقىّ لشعب اليونان خلف أو بعيدا عن أيّة هويّة سياسيّة. هذه "الملاحم" تحولت إلى نوع من "التّراث العظيم" الّذى – كما كانت هى الحال فى الهند – أزكى، وأشعل شعورا بالانتماء، شمل قطاعات أرضيّة كبيرة، وربط بين أواصر الأقاليم المختلفة[٤٣]، شعور بالانتماء انتشر فوق كلّ الصّراعات والحروب، والنّزاعات الحدوديّة، الّتى كانت تدور داخل مساحات أرضيّة ضيّقة، والّتى شهدتها أيضا بلاد اليونان فى تلك الفترة – شأنها فى هذا شأن الهند. نخلص من هذا إلى أنّ: الألعاب الهيلينيّة القوميّة وملاحم "هوميريس" الشّعريّة كانتا تمثّلان عند شعوب اليونان نقطة تجميعيّة ذات قدرة إدماجيّة تشبه تلك القدرة الّتى مارستها فيما بعد، فى عصر "الدّيمقراطيّة الأتيكيّة"، الاحتفالات الّتى كانت تقام فى أثينا القديمة تكريما للإله "ديونيسيس"[٤٤]، وأيضا القدرة الإدماجيّة نفسها الّتى كانت لأدب التّراجيديّات على المواطنة "الأثينيّة" والّتى بدأت آنذاك تتكوّن تدريجيًا، وتأخذ شكل "هويّة جماعيّة"[٤٥].

ذكرى "هوميريس" عند اليونانيّين: الكلاسيك وعصر الكلاسيكيّة

بدأت المرحلة الثّانية من مراحل تنظيم الذّاكرة الحضاريّة لشعوب اليونان فى مدينة الإسكندريّة، وقد سبق هذه المرحلة حدوث "قطيعة حضاريّة" عميقة؛ إذ إنّ ثقافة

(٤٣) انظر: "ر. ريدفيلد – R. Redfield" 1956، بالأخصّ ص٦٧ وما بعدها، وقارن أيضا: "ج. أبيزيكيرى – G. Obeyeseker" ١٩٦٣.

(٤٤) "Dionysien"، هى احتفالات كانت تقام في شهر مارس – أبريل من كلّ عام، وكانت تشهد عروضا دراميّة واسعة، يتجمّع فيها كلّ سكّان أثينا، وكانت تقام هذه الاحتفالات تكريما للإله "ديونيسيس". (المترجم)

(٤٥) حول هذا الموضوع، قارن: "كر. ماير – Chr. Meier"، ١٩٨٩.

"التّلاوة والتّرتيل" الّتي شهدت ازدهارا في العصور السّابقة ، والّتي كان لها الفضل في الحفاظ على التّراث الحضاريّ اليونانيّ، هذه الثّقافة انقرضت، وحلّت محلّها ثقافة الكتاب والقراءة، وقبل كلّ هذا كان الوعي بالتّاريخ وبالزّمن نفسه قد شهدا تغييرا جذريًا، حتّى أنّه أصبح يُنظر الآن إلى التّراث على أنّه مجرّد أعمال وصلت من زمن ماض آخر منقض، لا صلة له بالحاضر؛ لأنّه غير قابل للتّواصل، فمصطلح "الهيلينيّة" أو "الهلينة" الّذي يتمّ به توصيف التّغيّر الحضاريّ الّذي شهدته كلّ حضارات عالم البحر المتوسّط في القرن الرّابع قبل الميلاد مصطلح غير كاف لتوصيف هذه الحالة، بل وغير دقيق أيضا، فتوصيف هذه الحالة بكلمة "هيلينيّة" يفيد ضمنا أنّه قد حدثت هناك حالة من التّساوي والاقتراب بين "الجوهر اليونانيّ"، وبقيّة الحضارات الأخرى؛ بحيث إنّ الحضارات الأخرى هي الّتي تساوت مع الحضارة اليونانيّة وتطابقت معها، فينشأ هنا تصوّر بأنّ كلّ الحضارات الأخرى هي الّتي تغيّرت على مدى هذه العمليّة، وأنّ الحضارة اليونانيّة هي الوحيدة الّتي بقيت على حالها، وفي حقيقة الأمر أنّ الّذي حدث هو أن انتشرت في القرن الرّابع قبل الميلاد حضارة موحّدة في كلّ أنحاء عالم البحر المتوسّط، هذه الحضارة كانت تحمل سمات شرقيّة، وأيضا سمات يونانيّة في الوقت نفسه، وكانت تعني بالنّسبة لدويلات اليونان تغيرا جذريًا تماما مثلما كانت تعنيه بالنّسبة لبقيّة أجزاء العالم القديم. ومن بين أعراض هذا التّغيّر وُجدت مثلا: الملكيّة، والبيروقراطيّة، وتأليه الحكّام، وتقنين نظم القضاء، والتّخصّص في فنون السّياسة والإدارة والعسكريّة، والمعرفة وإتقانها، والبعد بالإنسان الفرد عن أتون السّياسة، وأشياء أخرى كثيرة. غير أنّ معظم هذه السّمات أو الأعراض تشير إلى بلاد فارس أكثر من كونها أشياء قادمة من بلاد اليونان (قارن: م. سميث ١٩٧١، ص ٧٧ وما بعدها) ولذا يحقّ لنا أن نتساءل هنا: أوَ لم تكن "كلاسيكيّة" الإسكندريّة تحمل هي الأخرى في داخلها عناصر وسمات من السّمات المميِّزة للحضارات الكتابيّة الشّرقيّة، وبالتّحديد ما كان يُعرف في تلك الحضارات باسم "قدريّة الكتاب"، وهي نوع من "القدريّة الشّرقيّة"

يعتمد على قدسيّة الكتابة وعلى عدم إمكانيّة تبديل أو تغيير الحرف[٤٦]. فليست النّصوص في حدّ ذاتها، بل التّعامل مع النّصوص هو الّذي يُنتج هذا الأثر الشّرقيّ.

ونحن نريد أن نبحث ظاهرة "الكلاسيكيّة" هنا، ليس من منطلق نشأة النّصوص الكلاسيكيّة، بل من منطلق النّظرة التّذكّريّة الّتي صُوّبت نحو هذه النّصوص، بمعنى: كيف تمّ تذكّر هذه النّصوص. فما بين ظروف النّشأة التّاريخيّة للنّصوص وظروف تذكّرها تقع مرحلة الانتقال من الحضارة اليونانيّة إلى الحضارة الهيلينيّة، فتشابه اللّغة في المرحلتين ينبغي ألاّ يعمي أبصارنا عن عمق "القطيعة الحضاريّة" الّتي وقعت، فالحضارة الّتي نشأت في الإسكندريّة، والّتي راحت من هناك تطلّ على ماضي الحضارة اليونانيّة، كانت في حقيقة الأمر حضارة جديدة، ومختلفة تماما عن الحضارة اليونانيّة الأمّ. "فالجدّة" و"الإطلال على الماضي" أمران متلازمان، وعليه، فإنّ عالم الأدب ينقسم إلى "القدماء" (hoi palaioi, antique) وإلى "المحدثين" (hoi neoteroi, moderni) وجدليّة الابتكار والإبداع هي الّتي تُنشيء لنا ما نعرفه باسم "العصر القديم" أو "الأدب القديم". فالشيء الّذي يرفع "القديم"، إلى درجات الكمال والرّفعة ليس هو التّواصل، بل هو "القطيعة المعرفيّة"[٤٧] الّتي تضع هذا "القديم" في مرتبة راقية صعبة المنال. شريطة ألاّ تكون هذه "القطيعة" كاملة، ألاّ تكون قطيعة تامّة مع الماضي، فلكي تنشأ "الكلاسيكيّة"، لابدّ أن تقع من جانب "قطيعة معرفيّة"، تجعل من التّراث شيئا غير قابل للتّواصل و"توقّف" هذا التّراث و"تثبّته" عند حدّ معيّن وتُظهره على أنّه يمثّل "العصر

(٤٦) في ضوء هذه الأفكار يكتسب أيضا الخبر الّذي رواه "سيشرون – Cicero" في كتابه "فنّ الخطابة" (جزء ثالث، ص ١٣٧) وآخرون وزنا جديدا، وفحوى هذا الخبر أنّه في عهد الطّاغية اليوناني "بايزيستراتوس – Peisistratos" – حاكم أثينا – قد تمّ إنتاج أول نصّ مثبّت في شكل كتابيّ لملاحم "هومير"، وتمّ الانتهاء من "وضعيّة" هذا النّصّ بشكل نهائيّ في ذلك العهد، وهذا في إطار "المكتبة" الّتي أنشأها كلّ من "بايزيستروس" و"بوليقراطيس"، حاكم "ساما". ويفسّر "رودولف بفايفر -Rudolf Pfeiffer" هذه الرّواية على أنّها تعتبر نوعا من "العودة" إلى اليونان القديمة، "عود إلى القديم" في ظلّ ظروف العصر "البطليموسيّ"، ولكن يمكن أن نرى في هذا أيضا اتّجاها "شرقيّا" يقلّد فيه هؤلاء الطّغاة حكّام الشّرق الّذين كانوا يقومون بجمع واقتناء الكتب. قارن أيضا: "مورتون سميث – Morton Smith" ١٩٧١ ، ص١٣٩ وما بعدها.

(٤٧) قارن هنا: "إ. أ. شميت – E. A. Schmidt" ١٩٨٧ . وهناك ظاهرة مشابهة وقعت في عصر "الرّماسيس" في الحضارة المصريّة، للمزيد، قارن: المؤلّف ١٩٨٥ ، ص ٤٨٤ وما بعدها.

القديم"، ومن جانب آخر لا بدّ أن تكون هناك محاولة للارتباط، والانتساب إلى هذا التّراث، عبر هذه القطيعة، يتمّ من خلالها التّعرّف على هذا الماضي على اعتبار أنّه ملك للإنسان نفسه، وجزء منه، وعلى اعتبار أنّ "قدماء" هذا الماضي هم بمثابة "الأساتذة والمعلّمين" على الإطلاق، فالماضي لابدّ أن يكون منقضيا، ولكن لا ينبغي أن يكون غريبا على أصحابه[٤٨].

فكأن التّجربة "الهوميريّة" تكرّر نفسها هنا بصورة أو بأخرى؛ إذ إنّ الّذى حدث في "الإسكندريّة" كان هو الآخر محاولة "لتقنين ذكرى معيّنة"، لإحياء ارتباط "بماض" خلف "القطيعة الحضاريّة" الّتي وقعت، وتمّ هذا في شكل إعادة تركيب "الاستمراريّة الحضاريّة" من جديد؛ ولذا كان هذان العنصران، "عنصر إعادة ميلاد فنّ الشّعر، وعنصر إحياء أعمال المعلّمين القدامى واقعتين تحت حماية بنات الذّكرى" – كما يكتب "بفايفر" – حماية آلهة الفنّ والعلم، "الموزات"، بنات "زيوس"، اللاتي بني لهنّ "بطليموس الأوّل"، حاكم مصر، ديوان "الموزايون"[٤٩] في مدينة الإسكندريّة، وهو تلك المؤسّسة الّتي كانت تقوم على رعاية الأدب والعلوم في تلك الفترة، وكان الشّكل الّذي كانت تتعامل فيه مدرسة الإسكندريّة مع التّراث هو نقد النّصوص، وتفسيرها ونقلها إلى الأجيال التّالية، وتمّ هذا كلّه في إتقان وإبداع لم يكن لهما نظير حتّى ذلك الحين، فقد جمعت النّصوص، وصنّفت حسب معارفها؛ أي وُضعت في "كتالوجات" (pinakes)– كما كان يُطلق عليها فقهاء اللّغة الإسكندريين – وأيضا قورنت النّصوص بعضها ببعض. وتمّ وضع قوائم بالكلمات، وتمّ تجميع شروح هذه الكلمات، وقد تطوّرت هذه الشّروح فيما بعد حتّى أصبحت نفسها تمثّل ضربا من "التّعليقات أو الحواشي". كما قام علماء اللّغة الإسكندريّون ببحث استخدام الألفاظ الّتي كانت مستعملة عند المؤلّفين المختلفين، وفي العصور الزّمنيّة المختلفة، كأساس لتنقيح النّصوص وتوصيفها. ولمّا كان كمّ وحجم

(٤٨) قارن: مقولة "موكاروفيسكي – Mukarovsky": العمل الأدبي الّذي يصبح غريبا على شعبه ينتهي وجوده على أنّه عمل فنّي". انظر: "ر. فيليك – R. Wellek" مجلّة ١٣٧, ١٩٧٢, Grenzziehungen. "Beitraege zur Literaturkritik, Stuttgart,

(٤٩) "الموزايون – Musaion" هي مؤسّسة علميّة شيّدها "بطليموس الأوّل"، حاكم مصر، في مدينة الإسكندريّة لرعاية العلوم والآداب والفنون. (المترجم)

النّصوص كبيرين؛ لذا اضطرّ الفقهاء الإسكندريّون إلى اللّجوء إلى مبدأ الاختيار من وسط هذا الكمّ النّصّى الهائل، فتمّ تصنيف كمّ النّصوص والمؤلّفين الّذين تمّ حصرهم حسب أهميّتهم إلى: المؤلّفين الّذين "تمّت معالجتهم فيلولوجيًا" (prattomenoi) ، والّذين كان يُطلق عليهم أيضا اسم "المصفوفين" (enkrithentes) – وهؤلاء جُمعوا فى قوائم مختارة – وإلى البقيّة الباقية من المؤلّفين "المستبعدين"(ekkrithentes) ، وفى نهاية عمليّة "الاختيار" هذه الّتى استغرقت قرونا من الزّمان تمّت وضعيّة ما عُرف باسم "قانون الكلاسيكيّن اليونانيّن"(٥٠) .

وبوضع "قانون الكلاسيكيّين اليونانيّين" تمّ التّوصّل إلى نوع من "التّثبيت" و"التّأصيل" للمعنى الحضارىّ داخل الحضارة اليونانيّة لا يقلّ قوّة فى مقاومة عوادى الزّمن عن "القانون الحضارىّ العبرانىّ"، فبوضعيّة "قانون الكلاسيكيّين" تمّ سحب ما يُعرف باسم "التّراث العظيم" المتمثّل فى النّصوص الأساسيّة للحضارة اليونانيّة كلّيّة من دائرة "الاتّصال الطّقوسىّ الاحتفالىّ" الّذى كان لا يزال متداولا فى شكل

(٥٠) المقصود "بالقانون – Kanon" هنا المعنى الحضارىّ – كما سبق أن وضح من خلال استخدام هذه الكلمة في هذه الدّراسة. "وقانون الكلاسيكيّن اليونانيّن" هو مجموع النّصوص الأدبيّة والإبداعيّة الّتى تمثّل جوهر ولبّ "الكلاسيكيّة" فى الحضارة اليونانيّة، وهذه النّصوص تمّ وضعها وتثبيتها – بوصفها "قانون الكلاسيكيّن" – من خلال جهود "مدرسة الإسكندريّة"، فعلماء الإسكندريّة هم الّذين وضعوا هذا "القانون". (المترجم)

غير أنّ اليونانيّين لا يتحدّثون هنا عن "قانون"، لا فيما يتعلّق "بالقوائم المختارة" – والّتي يبدو أنّه لم تكن هناك كلمة يونانيّة موجودة فى اللّغة تحمل هذا المعنى (فمصطلح "القوائم المختارة" يقابله في اللاتينيّة مصطلح "numerus"؛ أى: "قائمة أو حصر"، ومصطلح " ordo"، أى: "قائمة" أيضا) – ولا فيما يتعلّق بمجموع النّصوص والمؤلّفين الكلاسيكيّن. قارن هنا ما أوردناه سابقا فى الفصل الثّانى، نقطة ٢ حول تثبيت ومعنى "قانون الكلاسيكيّن" عند اليونان. على العكس من هذا، فإنّ مصطلح "كلاسيك" مصطلح أصيل عند اليونانيّين، ونابع من صميم المصادر اللّغويّة اليونانيّة، وحتّى وإن كان هذا المصطلح يرجع إلى استخدام الرّومان له، وهذا أثناء "استقباليّتهم" لتراث "الكلاسيكيّين" الّذى جمعته مدرسة الإسكندريّة. أمّا الرّبط بين كلمة "كلاسيزىّ – Classici"؛ أى: شخص تابع لطبقة "الكلاسيز – classis"، وهى الطّبقة الرّاقية الّتى كانت تقوم بدفع الضّرائب فى المجتمع اليونانىّ، وبين مجموع المؤلّفين اليونانيّين الّذين صنّفهم "الإسكندريّون" تحت مسمّى "المؤلّفين المصفوفين"، وهذا ربط قام به كلّ من "ر. بفايفر – R. Pfeiffer" و "إ. أ. شميت – E. A. Schmidt"، مثل هذا الرّبط يعتبر بمثابة "استعارة مضحكة" للمصطلح اليونانىّ "مؤلّفون مصفوفون". لمزيد من التّفصيل، انظر: "ر. بفايفر" ١٩٧٨ و "إ. أ. شميت" ١٩٧٨ . (المؤلّف)

شفوىّ فى محيط مجتمع "طبقة البوليس" فى اليونان، ثمّ وضعه بعد ذلك فى الأطر المؤسّسيّة الجديدة لمجتمع الثّقافة الهيلينيّة العالمىّ، وبهذا نشأت حضارة جديدة تستند بشكل مطلق فى اتّساقها، وتجانسها، وفى استمراريّتها على النّصوص وتفسيرها، فقد كانت مؤسّسات "تفسير النّصوص" هى الّتى تضمن دائما الاستمراريّة الحضاريّة على مرّ العصور، بداية من "فقهاء اللّغة"، السكندريّين" ومرورا برجال الدّين فى العصور الوسطى، ووصولا إلى أتباع "الحركة الهومانيّة".

إنّ هاتين العمليّتين الخاصّتين بتحديد وضمان و"تثبيت" التّراث فى شكل "قانون حضارىّ"، واللّتين نتج عنهما فى النّهاية وضع "القانون الحضارىّ اليهودىّ" المتمثّل فى الكتب الأربعة والعشرين، كتب "علماء التّوراة"، و"القانون الحضارىّ" الخاصّ بالكلاسيكيّين اليونان، الّذى وضعه "فقهاء اللّغة" السّكندريّون، أقول إن هاتين العمليّتين لم تنشأ فى وقت واحد فحسب، بل نشأتا فى ظلّ اتّصال كلّ واحدة منهما بالأخرى أيضا[٥١] وكانت "التّوراة" فى أثناء تشكيل "القانون الحضارىّ العبرانى" تلعب الدّور نفسه الّذى لعبه "هوميريس" بالنّسبة "لقانون الكلاسيكيّين اليونان"؛ من حيث أنّ كلا منهما كان يُعتبر بمثابة "لبّ" أو جوهر نقطة تبلور حضاريّة و"قانون" داخل "القانون". وكما كانت الحال فى اليونان فيما يتعلّق بتوارث "هوميريس" ونقله عبر الأجيال بوصفه أنّه كان يُمثّل عمليّة "تكوين عرقىّ"، بوصف أنّ هذا التّراث كان يُعتبر بمثابة التّأسيس والتّأصيل "الإثنى" لشعب أو لأمّة، سار الأمر كذلك أيضا فى إسرائيل فيما يتعلّق بتوارث التّوراة، فمع وجود النّصّ فى كلتا الحالتين، فى اليونان وإسرائيل، "تثبّت" وتأصّل فى الوقت ذاته وعى قومىّ بالانتماء، وقد اكتملت كلتا العمليّتين واستقرّت

(٥١) على أيّة حال لا ينطبق هذا الكلام على عمليّة نشأة "القانونين الحضاريّين"، البوذىّ والكنفوشيوسىّ، واللّذين تزامنا أيضا فى النّشأة مع بعضهما البعض، ولسنا هنا بصدد التّعرّض المستفيض لهذه القضيّة، ولكن نودّ أن نشير إلى أنّ النّصوص "الزّرادشتيّة" المقدّسة كانت خاضعة منذ البداية لأمر تحريم كتابتها، وتلك عادة كانت سائدة فى بعض الحضارات الشّرقيّة القديمة، شأنها فى هذا شأن "الفيدا" (كتب البراهمة المقدّسة) ، ولم يتم تدوين النّصوص الزّرادشتيّة المقدّسة إلاّ فى القرن الثّالث بعد ميلاد المسيح. للمزيد حول نشأة "القانون الحضارىّ البوذىّ" وتأثيره الفعّال على تكوين "القوانين الحضاريّة" الأخرى فى محيط الحضارات الشّرقيّة، قارن: "ك. كولبى – C. Colpe" ١٩٨٧ .

"وضعيّتهما"، قبل أن تبدأ التّغيّرات الحضاريّة الكبرى الّتى شملت عالم البحر المتوسّط بشكل عام؛ إذ كان كلّ شيء قد انتهى و"تثبّت" فى قوالبه الحضاريّة منذ زمن بعيد؛ أى فى عهد الفرس، وهذا قبل وقوع تلك التّغيّرات الّتى تحوّلت من خلالها "اليونان" إلى حضارة كتاب وحضارة "قراءة"، وأيضا قبل أن تُصبح فى إسرائيل فى عهد المعبد الثّانى طبقة "الأحبار" و"علماء الكتاب" هم القائمون على حماية التّراث، والحاملون للذّاكرة الحضاريّة هناك، "فعلماء الكتاب" عند بنى إسرائيل أو "الأحبار" يستمدّون تراثهم من "الأنبياء"، كما أنّ "فقهاء اللّغة السّكندريّون" يستمدّون تراثهم من "الكلاسيكيّين" اليونان، وكلّ منهما ينظر إلى تراثه على أنّه يمثّل فترة خاتمة لهذا التّراث بشكل قاطع، وغير قابلة للتّواصل، ففى إسرائيل دامت هذه الفترة من عهد "موسى وحتّى عصر الأرتاكسيركسيّين"[٥٢] (فترة النّبيّين: عزرا ونحميا) ، وفى اليونان دامت من عصر "هومير وحتّى أوريبيديس".

فما حدث فى كلتا الحالتين هو "تثبيت" للمعنى الحضارىّ، "تثبيت" لم تكن لديه القدرة على مقاومة عنصر الزّمن فحسب، بل كان قادرا أيضا على التّواصل بشكل عالمىّ. فليست "الذّاكرة الحضاريّة" فى العالم الغربىّ هى وحدها الّتى تقوم على "الكلاسيكيّة اليونانيّة"، بل أصبح يوجد الآن فى الصّين وفى أفريقيا "فقه" للّغات الكلاسيكيّة، وقد قامت على أساس من الإنجيل العبرانىّ الكتب المقدّسة عند كلّ من المسيحيّين والمسلمين؛ لأنّ "القرآن" أيضا ما كان يمكن أن يوجد بدون الإنجيل[٥٣].

(٥٢) "الأرتاكسيركسيّون – Artaxerxes" هم أسرة حاكمة من بلاد فارس، يعود حكم أفرادها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. (المترجم)

هذا التّرتيب حسب ما وضعه المؤرّخ اليهودىّ الرّومانىّ "يوسيفوس فيلافيوس"، انظر للمزيد أيضا: "س. ز. لايمان – S. Z. Leiman" ١٩٧٦ .

(٥٣) رأينا أن ننقل التّرجمة كما هى فى النّصّ الأصلى، ونترك الخلاف حول قضيّة العلاقة بين القرآن والتّوراة للمتخصّصين. (المترجم)

III. التّوالد النّصىّ[٥٤] – حضارة الكتابة ونشوء وتطوّر الأفكار فى اليونان

هناك إجماع سائد على أنّ التّطوّر الفريد الّذى شهدته الأفكار، والّذى نشأت منه فى غضون قرون قليلة النّصوص المؤسِّسة حضاريًا فى اليونان، والتّراثات، وصور الفكر على النّحو الّذى نجده اليوم فى "العقلانيّة" الغربيّة بشكل عام، يُجمع الباحثون على أنّ هذه الأشياء كانت فى مجموعها نتيجة لوجود حضارة كتابيّة، وبالتّحديد: نتيجة لوجود الحضارة الكتابيّة اليونانيّة، فإذا كنّا قد اعتبرنا "الدّين" (بالمعنى الصّريح للكلمة) هو الإنجاز الحضارىّ المميّز لحضارة بنى إسرائيل الكتابيّة، وإذا كنّا قد نظرنا إلى "الدّولة" على أنّها تعتبر الإنجاز الحضارىّ المميّز للحضارة الكتابيّة فى مصر، فإنّه يمكننا أن نعتبر أنّ الفلسفة والعلم، بتعبير آخر: يمكن أن نعتبر أنّ تطوّر خطاب حضارىّ خاضع لقواعد المنطق فى البحث عن الحقيقة هو بمثابة الإنجاز الحضارىّ المميّز لبلاد اليونان؛ أى: الطّريق الخاصة التى سلكتها الحضارة اليونانيّة.

إنّ حضارة اليونان الكتابيّة تتميّز بخصوصيّتين: الأولى منهما تكمن – كما سبق أن أشرنا – فى أنّ هذه الحضارة لا تضع حدًا فاصلا بينها وبين التّراث الشّفوىّ الموجود خارجها، ولا تعزل نفسها عنه، بل إنّها تستوعب هذا التّراث فى داخلها وتواصله، وتتواصل معه بكمّ يُعتبر فريدا فى نوعه. أمّا الخصوصيّة الثّانية، فأراها فى أنّ الحضارة اليونانيّة قد طوّرت شكلا جديدا من أشكال "العلاقة النّصيّة البينيّة" الّتى تقوم بين النّصوص بعضها البعض، فالمتحدّثون هنا ليسوا بشرا يردّون على بشر

(٥٤) الكلمة فى الأصل اليونانىّ هى "Hypolepse"، وهى من نحت المؤلّف، والمقصود بها "تولّد النّصوص من بعضها البعض" أو "نشوء وارتقاء النّصوص" داخل حضارة معيّنة، وهذا نوع من أنواع "العلاقة النّصيّة البينيّة" بين النّصوص بعضها البعض، انفردت به حضارة اليونان – كما يرى المؤلّف. فالنّصوص هنا تتحاور مع بعضها البعض، وتناقش بعضها البعض، بل وتتشاجر مع بعضها البعض، فالّذى يدير الحوار هنا ليسوا بشرا، وإنّما الّذى يدير دفّة الحديث هنا هى النّصوص، فالنّصوص الحديثة تقف هنا فى حوار نصّى نقدىّ مع النّصوص القديمة، وهذه العلاقة الحيّة بين النّصوص فى الحضارة اليونانيّة كانت هى أساس الفكر وأساس الفلسفة اليونانيّة، فالنّصوص هنا تتوالد من بعضها البعض، وتتطوّر عن بعضها البعض وتعيش فى حالة جدل ونقاش وشجار مع بعضها البعض، وهذه هى السّمة المميّزة للحضارة اليونانيّة، الّتى جعلت من هذه الحضارة أساسا وعمادا "للعقلانيّة" الغربيّة ككلّ. (المترجم)

مثلهم، بل هى نصوص ترِد وتتناقش مع نصوص مثلها، والنّصّ المكتوب لم تعد وظيفته "الإخبار" وفقط، أو الإرشاد، أو ضمان وحفظ المعنى الحضاريّ فى مجال التّفاعل الاجتماعيّ (أى: فى المحيط السّياسيّ أو الاقتصاديّ) الواقع خارج نطاق الكتابة، وإنّما امتدّت وظيفة النّصّ الكتابيّ فى الحضارة اليونانيّة إلى مجال إنشاء العلاقات بين النّصّ المكتوب، وبين غيره من النّصوص، فالنّصّ الكتابى أصبح نصّا "علائقيّا" أى: يشير بطريقة ذاتيّة من نفسه إلى علاقات مع نصوص كتابيّة أخرى. النّصّ هنا "آلى العلاقة"؛ أى: يحيل من ذاته إلى نصوص سابقة أخرى، وهذا فى داخل الإطار النّصّيّ الّذى يحدّده، كلّ خطاب حضاريّ على حده. ونشأ بهذا شكل جديد من أشكال الاستمراريّة الحضاريّة، ومن أشكال الاتّساق الحضاريّ الدّاخلى. هذا الشّكل تمثّل فى علاقة النّصّ بنصوص أخرى من فترات ماضيّة، وتمّت هذه العلاقة فى صورة تنوّع نصّيّ منظّم، نريد أن نطلق عليه مصطلح "التّوالد النّصّى – Hypolepse". ونحن نعترف من جانبنا أنّ هذا المصطلح ليس مصطلحا دارجا فى استعمال المصادر اللّغويّة، بل هو مصطلح من نحتنا. وأقرب شىء يمكن أن نشرح به هذا المصطلح هو ما ورد من استعمال "أرسطو" لكلمة "epidosis eis hauto"، ومعناها: "إضافة شىء إلى النّفس" (وبالتّحديد: إضافة شىء إلى النّفس عن طريق الإحالة والرّجوع إلى أشياء أخرى) واستخدم "أرسطو" هذه الكلمة فى سياق تفريقه بين الإنسان من جانب، وعالم الحيوان والنّبات من جانب آخر، ووصف بهذه الكلمة الصّورة الخاصّة بالإنسان "الّتى يكون فيها مشاركا فى عالم الدّيمومة وعالم الآلهة" (أرسطو: كتاب الرّوح، الجزء الثّانى ٤ ، ٢). وقد تناول "يوهان جوستاف درويزن" فى "تاريخه الكبير" هذا التّفريق الّذى نادى به "أرسطو"، وطوّره فيما بعد واستخدمه لتفريقه بين "الإنسان والطّبيعة"، وحسب رأى "درويزن" فإنّ الاستمراريّة فى الطّبيعة تكمن فى مبدأ "التّكرار"، "فحبّة القمح، عندما توضع فى الأرض، تصبح تكرارا لحبّات قمح مشابهة عن طريق العيدان والثّمرة والسّنبلة، والكلام نفسه ينطبق أيضا على الحيوان وعلى كلّ حياة الأرض، كلّ عالم الأفلاك الّذى يتجلّى لنا جوهره فى صورة صعوده ونزوله، فعنصر الوقت أو الزّمن يبدو لنا هنا أمرا ثانويّا. ومتوالية الزّمن اللامتناهية تتجزّأ فى هذه التّشكيلات إلى مراحل ودوائر متشابهة تعيد نفسها بنفسها، كما يُطلق عليها علم الجبر". أمّا استمراريّة

الحضارة فتكمن على العكس من ذلك فى التّنوّع الّذى يدفع دائما إلى التّقدّم إلى الأمام. "إنّها استمراريّة يتوسّع فيها كلّ شيء سابق، ويزداد، ويكمل نفسه من خلال الشّيء الّذى يأتى بعده (بكلمات "أرسطو": "يضيف إلى نفسه شيئا جديدا" – epidosis eis hauto) استمراريّة تتجمّع فيها كلّ متواليات الأشكال والتّركيبات الّتى عاشها الإنسان فى شكل نتائج تتقدّم إلى الأمام باستمرار، وتظهر فيها كلّ واحدة من متواليات التّراكيب والأشكال الّتى عايشها الإنسان على أنّها عنصر، أو حالة من حالات المجموع، أو الكلّ الّذى هو آخذ فى طور التّكوين. فى هذا التّتابع المتدفّق، فى هذه الاستمراريّة التّراكميّة "الّتى تصعّد نفسها بنفسها باستمرار" تكتسب الرّؤية العامّة، الّتى نصطلح عليها باسم الزّمن، مضمونها؛ وهو مضمون تتابع لامتناه لصيرورة تتقدّم إلى الأمام باستمرار. ومجموع ظواهر الصّيرورة والتّقدّم الّتى تتصوّر أمامنا بهذا الشّكل نجملها هنا تحت مصطلح التّاريخ"(٥٥).

لقد اقترحنا فى موضع آخر من هذا الكتاب (الفصل الثّانى، نهاية النقطة ٢) أن نستبدل بهذا التّقسيم البسيط بين "الطّبيعة والتّاريخ"، والّذى ينادى به "درويزن" هنا، تقسيم انعكاسىّ آخر؛ بحيث يتمّ فيه تقسيم القطب الخاصّ بخانة "التّاريخ" مرّة أخرى طبقا المعيار للمعياه المتّبع نفسه فى التّقسيم الأساسىّ، وهو معيار: "التّكرار والتّنوّع الّذى يفيد التّقدّم دائما إلى الأمام". وبناء على هذا التّقسيم الجديد نحصل فى النّهاية على ذلك المفهوم الضّيّق لكلمة "تاريخ"، والّذى نريد أن نُطلق عليه مصطلحنا الجديد: "توالد نصّىّ – Hypolepse". ويبدو هذا التّقسيم هكذا:

الاستمراريّة الحضاريّة

التّكرار	التّنوّع
الحيوان والنّبات	الإنسان (حسب "أرسطو")
الطّبيعة	التّاريخ (حسب "درويزن")
التّكرار	التّنوّع

(٥٥) انظر: "ى. ج. درويزن – J. G. Droysen" ١٩٧٢ ، ١٨٥٧ . أدين بهذه الإشارة إلى "درويزن" للسيد "فولفجانج رايبل".

الإجماع الحضاريّ القائم على الشّعيرة	الإجماع الحضاريّ القائم على النّصّ
التّكرار	التّنوّع
"القانون الحضاريّ" الكلاسيكيّة	"التّوالد النّصّيّ"

١ – صور تنظيم خطاب التّوالد النّصّيّ

استعملت الكلمة اليونانيّة "hypolepsis" (توالد نصّيّ) في سياقين مميّزين، وخاصّين بهذه الكلمة، ونريد هنا أن نبني على هذين السّياقين. أمّا الموضع الأول الّذي جاءت فيه هذه الكلمة. فكان في المباراة الّتي كانت تُعقد بين "المنشدين المرتّلين" لأشعار "هوميريس"، وكان المقصود هنا بكلمة "توالد نصّيّ – hypolepsis" هو النّظام المتّبع في التّلاوة، والّذي ينصّ على أن "المنشد أو المرتّل" التّالي عليه أن يواصل إنشاده وترتيله لنصوص "هوميريس" من حيث ينتهي سابقه[٥٦]، والسّياق الآخر الّذي كانت تُستعمل فيه الكلمة كان "علم الخطابة"، وكانت كلمة "توالد نصّيّ – hypolepsis" تعني هنا أنّ الإنسان يتلقّف كلام سابقه، ويواصل حديثه بناء على ما سبق أن ذكره هذا الشّخص السّابق[٥٧]، ونجد أنّ كلمة "hypolepsis" في كلتا الحالتين تصف مبدأ "عدم البداية من أوّل الشّيء، وإنّما التّواصل مع الشّيء السّابق بصورة فيها ارتباط وتلقّف لهذا الشّيء السّابق"، ووضعه في حدث اتّصاليّ جار ومتّصل، ويمثّل هذا الحدث الاتّصاليّ ما يمكن أن نطلق عليه هنا اصطلاح "أفق التّوالد النّصّيّ – hypoleptischer Horizen"، ففي حالة "التّنافس الخطابي" بين المرتّلين والمنشدين لأشعار "هوميريس" كان هذا "الأفق الخطابيّ" يتمثّل في الموقف الحالي الخاص

(٥٦) "ex hypolepseos ephexes" (أفلاطون) ٢٢٨ B، تسمّى هذه الطّريقة عند "ديوجينيس لايرت – Laert Diogenes. جزء أوّل، "ex hypoboles". انظر: "ر. بفايفر – R. Pfeiffer"، ١٩٧٨، ص٢٤ .

(٥٧) "ج. بين – G. Bien": "Hypolepsis"، في: "ي. ريتر – J. Ritter" ١٩٦٩، وبالتّحديد: ص٦٤و٦٦ .

بالمناسبة، أو المقام الّذى كان يجرى فيه هذا التّنافس. وفى حالة "علم الخطابة" كان هذا "الأفق" يتمثّل فى المرافعة الّتى كانت تدور فى اللّحظة الآنيّة؛ مثلا فى "مجلس النّواب" أو فى "المحكمة" أثناء المرافعة، ولكن – على أيّة حال – كان "الأفق الخطابىّ للتّوالد النّصىّ" يتمثّل فى "حدث تفاعلىّ اجتماعىّ" يتمّ من قبل الإنسان وترتسم حدوده الزّمنيّة والمكانيّة من واقع إمكانيّات التّفاعل الاجتماعىّ الإنسانىّ؛ أى: من قبل الإنسان. والشّىء الّذى نقصده هنا هو "تمديد هذا الأفق الخطابىّ الخاصّ بالتّوالد النّصىّ" إلى ما فوق حدود التّفاعل البشرىّ الإنسانىّ، ووضعه فى أفق اتّصال خال من التّفاعل اللّحظىّ الآنىّ للإنسان، بتعبير آخر: تكوين مجال علائقىّ، يجعل من الممكن أن يكون "الشّىء الّذى قاله متحدّث سابق" أثناء موقف "المنافسة الخطابيّة الحاليّة" قد قيل منذ أكثر من ألفى سنة.

ولكى ينشأ مثل هذا "المجال العلائقىّ" الّذى يجعل هذا ممكنا، وبالتّحديد بمفهوم ما نعنيه من كلمة "توالد نصىّ – hypoleptischer Horizent"، لابدّ من وجود أشياء ثلاثة، هى : الكتابة، والإطار الّذى يحكم هذا المجال العلائقىّ، والحقيقة أو الموضوع.

أمّا فيما يتعلّق بمبدأ "الكتابة" فليس هناك كثير نضيفه إلى ما سبق أن قلناه، فهذا أمر بديهىّ، خاصّة عندما تكون المسألة هى مسألة "موقف اتّصالىّ خال من التّفاعل اللّحظى من قبل الإنسان"، فمن أجل أن يبقى الشّىء "الّذى قاله متحدّث سابق" حاضرا دائما فى الذّهن وقريب التّناول لاستئنافه فى سياق "نصّىّ توالدىّ"(وكلمة "hypolepsis" لا تعنى شيئا آخر سوى "استئناف لسياق نصّىّ توالدىّ") ، لكى يبقى هذا الشّىء حاضرا، ومحفوظا، وجاهزا للتّواصل معه فى السّياق الجديد، وحتّى مع غياب المتحدّث الأصلى، لابدّ عندئذ أن يكون هذا الشّىء "مثبّتا" فى شكل كتابىّ، وأنسب شىء لمثل هذا التّثبيت هو "الكتابة"، وحتّى إن وُجد نصّ، كلام سابق، قد تأصّلت روايته وتثبّت بشكل قوىّ فى التّراث الشّفوى بصورة يمكن استعادتها، ويمكن بها استئناف هذا الكلام من جديد، ولو بعد مضى قرون عدّة – كأن يقال مثلا: "لقد قيل لكم كذا وكذا فى سالف الزّمان"، "ولكنّى أقول لكم اليوم كذا وكذا" – فإنّ مثل هذا النّوع من "التّثبيت" والحفظ للكلام يعتبر فى مجال الشّفاهيّة ذا صفة استثنائيّة كبيرة،

تتمثّل هذه الصّفة في أنّ: الذّاكرة هنا تستخدم بمثابة الكتابة، حتّى مثل هذا الحفظ يعتبر هنا بمثابة "الكتابة"، فالأمر الّذي يهمّ هنا هو ليست الأداة المتمثّلة في الكتابة، وإنّما هو "تثبيت الشّيء المقول" عبر المواقف؛ بحيث يصبح نصّا، بتعبير آخر: بحيث تنشأ "نصوصيّة" أو ينشأ "تناصّ" – Textualitaet"، فالتّواصل لا يكون إلاّ مع النّصوص، ولا يكون التّواصل مع "أحداث التّفاعل الإنسانيّ في المواقف"[٥٨]، "فالتّناصّ" أو "النّصوصيّة" لا تنشأ إلاّ عندما تكون اللّغة قد تمّ فصلها بشكل كاف عن وضعيّتها الإمبريقيّة التّطبيقيّة في مواقف حياتيّة، بتعبير آخر: عندما يتمّ فصل اللّغة عن أنماط التّفاعل الاجتماعيّ السّوسيوحضاريّة؛ أي: "أمكنة اللّغة في الحياة"، وعندما يتمّ فصل اللّغة بهذا الشّكل يمكن إذن أن تأخذ شكلا مستقلاّ وتظهر في صورة "نصّ"، ويكون هذا النص الذي تكتسبه اللغة عندئذ مثبتا كتابيا، ولكن سوف يكون من قبيل التّسرّع لو افترضنا أنّ تلك الظّاهرة الّتي نقترح لتسميّتها هنا مصطلح "Hypolepse"، سوف تكون موجودة في الحال بمجرّد وجود الكتابة في حدّ ذاتها – وحتّى لو كانت هذه الكتابة من النّوع الّذي يعتمد على النّظام الأبجدي[٥٩]، فالكتابة هنا هي مجرّد شرط ضروريّ، ولكنّه في حدّ ذاته غير كاف لوجود ظاهرة "التّوالد النّصيّ".

(٥٨) الفرق بين "تفاعل اجتماعيّ يحدث من قبل الإنسان"، وبين "اتّصال خال من التّفاعل الاجتماعيّ" أخذناه عن "نيكلاس لومان – Niklas Luhmann" ١٩٨٠ و ١٩٨٤ .

(٥٩) يبدو أنّ هذا هو رأي "نيكلاس لومان"، والّذي يعتبر أنّ ظاهرة "التّوالد النّصي" أو "ال Hypolepse" ظاهرة مصاحبة لوجود الكتابة، وبالتّحديد النّمط الكتابيّ الأبجدي، في المجتمعات. ويرى "لومان" أنّ نمط الجدل العلميّ مع نصوص السّابقين، وهو نفسه الّذي نطلق عليه هنا اسم "Hypolepse"، نتيجة من نتائج النّظام الكتابيّ الأبجديّ، ويعتمد في رؤيته هذه بشكل واضح على كتابات عالم الكتابة الشّهير "إ. أ. هافيلوك – E. A. Havelock"؛ إذ يكتب "لومان": "بمجرّد أن تمكّن كتابة أبجديّة ما من نقل الاتّصالات إلى ما هو أبعد من دائرة الحاضرين المحدودة زمنيًا ومكانيًا، فإنّه يصبح عندئذ غير ممكن الاعتماد على قدرة الإلقاء الشّفويّ الجذّابة؛ إذ يتحتّم في تلك الحالة أن يكون الجدل نابعا أكثر من الموضوع نفسه، ويبدو أنّ هذا هو الشّيء الّذي تدين له الفلسفة في أساس منشأها. فالفلسفة هي "صوفيا"؛ أي: الحكمة المطلوبة لتيسير اتّصال كونيّ جادّ جدير بالحفظ ومطبّق على مدى البعد الأبجديّ، وهذا في موقف متوتّر بهذا الشّكل" (انظر: لومان، ١٩٨٤ ، ص ٢١٩ وما بعدها) ، ولكن يمكن الرّد على هذا الكلام: ففيما يتعلّق بقضيّة الكتابة في هذا الموضوع، فتكفي الإشارة إلى الحضارات الكتابيّة الشّرقيّة، والّتي لم تقع فيها ظاهرة "التّوالد النّصيّ" هذه؛ لذا فإنّ "هافيلوك" قد قصر هذه الظّاهرة على المجتمعات الّتي تعتمد على النّظام الكتابيّ الأبجديّ، مثل المجتمع اليونانيّ، ولكن يمكننا أن نردّ من ناحية أخرى على كلام "هافيلوك" هذا بالإشارة إلى الصّين، ففي "الصّين القديمة" الّتي كانت تمتلك نظاما كتابيًا معقّدًا يعتمد على "الصّور" نشأ وتتطوّر في إطار هذا النّظام الكتابيّ "التّصويريّ" المعقّد خطاب منتظّم في شكل "توالد نصّيّ" لفلسفة لا تقلّ شأنا عن الفلسفة اليونانيّة في شيء.

وننتقل الآن إلى العامل الثّاني من العوامل المطلوبة - بجانب الكتابة - لوجود ظاهرة "التّوالد النّصّيّ"، وهو ما أطلقنا عليه اسم "الإطار"، الإطار الّذى يحكم هذه الظّاهرة. لقد أوضحنا أنّ الشّيء "المقول" - باعتباره يمثّل التركيبة اللّغويّة لحدث تفاعليّ اجتماعيّ معقّد - لابدّ أن يُفرَّغ عن إطاره الموقفيّ المحدّد، وأن ينفصل عن هذا الإطار، وأن يستقلّ فى شكل "نصّ"؛ لكى يتجاوز حدود موقف التّفاعل الاجتماعيّ المحدّد، ويُصبح جاهزا لاستئنافه فى مواقف كلاميّة أخرى متأخّرة، ولكنّ تفريغ "الشّيء المقول" وفصله عن إطاره الموقفيّ المحدّد من الممكن أن يؤدّى إلى فقدان معنى هذا "الشّيء المقول" سابقا، إذا لم يتمّ فى الوقت نفسه "تمديد" الموقف الاتّصالى نفسه بوصفه هكذا، بتعبير آخر، إذا لم يتمّ خلق إطار موقفيّ جديد يقوم بتوجيه وتنظيم كلّ من عمليّات توارث أو تناقل "الشّيء المقول" من جانب، وعمليّات التّرابط التّوالديّ النّصّيّ مع هذا "الشّيء المقول" من جانب آخر[٦٠]، فالنّصّ المفرّغ الآن عن موقفه الأصلى، والّذى أصبح "مجرّدا عن أيّة مواقف"، وبالتّالى أصبح معرّضا دون أيّة حماية لسوء الفهم وحتّى للرّفض[٦١]، مثل هذا "النّصّ" المجرّد عن كلّ شيء يحتاج الآن إلى إطار جديد يُعوِّض هذا الفقدان الّذى وقع فى جانب التّحديد الموقفيّ للنّصّ، ويقول "نيكلاس لومان" فى هذا السّياق: "عندما يتعدّى الاتّصال دائرة الحاضرين ويتخطّاها إلى ما هو أوسع منها، يُصبح الفهم أكثر صعوبة ورفض الشّيء المقول فى هذا الاتّصال أكثر سهولة؛ إذ لا توجد عندئذ مساعدة فى جانب التّفسير، ولم يعد هناك هذا الضّغط الّذى يمارسه التّفاعل الاجتماعيّ المحدّد من أجل قبول الشّيء المقول" (ن. لومان ١٩٨٤ ، ٢١٩). وهذه المشكلة يواجهها قبل كلّ شيء كلّ من الأدب والعلم، ففى حالة الأدب يكون النّصّ نفسه هو المشكلة؛ حيث إنّ النّصّ يحصل على استقلاليّته عن طريق أنّه يحمل فى داخله الظّروف الموقفيّة الخاصّة به، والّتى تحكم الإطار الّذى يوضع فيه

(٦٠) حول مفهوم مصطلح "الموقف الاتّصاليّ الممدّد"، انظر: "ك. إيليش - K. Ehlich" ١٩٨٣ ، وبالتّحديد ص٣٢ ، وأيضا المؤلّف ص. ١٩٩٠ ، وبالتّحديد ص٢-٥ .

(٦١) حول هذا الموضوع قارن التّحفّظات المشهورة الّتى ساقها "أفلاطون" ضدّ الكتابة فى "محاورة فيدروس" وفى "الرّسالة السّابعة".

هذا النّصّ، وليس فقط يحملها فى داخله، بل يعبّر عنها صراحة. ومن هنا فإنّنا نعرف – على سبيل المثال – من ملاحم "هوميريس" الكثير عن أحوال "شعراء الرّبابة" اليونانيّين، وعن مواقف عرض الملاحم البطوليّة. كما أنّنا نعرف الكثير أيضا عن نظام "النّدوة الشّعريّة" بوصفها إطارا لعرض الأدب الشّعرىّ عن طريق الشّاعر اليونانىّ "ألقايوس"، وفى حالة العلم فإنّ المجتمع هو الّذى توكل إليه مهمّة بناء مثل هذه الأطر، وهذه الأطر الجديدة الخاصّة "بالاتّصال الخالى من التّفاعل الاجتماعىّ" (حسب تعبير "لومان") ليس عليها فقط أن تقوم بإعداد الإمكانيّات لحفظ التّركيبة النّصّيّة للشّىء المقول سابقا وجعلها مفهومة، بل تقوم أيضا فى الوقت نفسه بوضع "القواعد الخاصّة باستئناف الشّىء المقول من جديد وبالبناء عليه والتّرابط معه"، تماما كما كانت الأطر الأساسيّة للتّفاعل مع المواقف الخاصّة بسباق "المنشدين لأشعار هوميريس" أو بالخطاب السّياسىّ داخل "مجلس النّوّاب" أو مرافعات المحكمة. معنى هذا أنّه لابدّ من إنشاء "مؤسّسات" يمكن من خلالها أن يدار مثل هذا الحوار مع النّصوص.

هذه "المؤسّسات" كانت – على سبيل المثال – هى "الأكاديميّة الأفلاطونيّة" و"مدارس أرسطو" فى اليونان؛ إذ بدون هاتين "المؤسّستين" العلميّتين – هكذا يمكننا أن نقول دون أيّة مبالغة – ما كان يمكن أبدا أن ينشأ هذا "الأفق التّوالدى النّصّىّ" للفلسفة الغربيّة، والّذى نستطيع اليوم من خلاله أن نرجع بأفكارنا إلى "أفلاطون" و"أرسطو" باعتبارهما يمثّلان بالنّسبة لنا "متحدّثين سابقين"، تماما كما نفعل الشّىء نفسه مع "ديكارت" و"كانت" و"هيجل". صحيح أنّه من الأقرب أن نعتبر أنّ "أفلاطون" و"أرسطو" يمثّلان بمفهوم مبدأ "الكلاسيكيّة" نصوصا "كلاسيكيّة"، أو بمفهوم مبدأ "القانون الحضارىّ" نصوصا "قانونيّة"، فلماذا نحن عندئذ فى حاجة إلى مبدأ ثالث، نطلق عليه اسم "توالد نصّىّ – Hypolepse" ، كما نفعل نحن الآن؟ إنّ من يُطلق على "أفلاطون" أو "أرسطو" اسم "كلاسيكيّين"، فإنّه بهذا يؤكّد على "مثاليّتهم" الّتى لا يمكن الوصول إليها، فكتاباتهم قد وضعت بهذا المعنى المعايير لما تعنيه "صنعة الفلسفة"، تماما كما أنّ "هوميريس" قد وضع المعايير للشّعر الملحمىّ. ومن يطلق على كتابات "أفلاطون" و"أرسطو" لفظة "كتابات قانونيّة" بالمفهوم الحضارىّ، فإنّه يؤكّد بهذا سلطتها المطلقة.

وفي حقيقة الأمر كان هذا هو موقف العصور الوسطى بالنسبة "لأرسطو"، وكون هاتين الصورتين من صور الارتباط "بأفلاطون" و"أرسطو" غير كافيتين فيما يتعلق بجوهر التعامل الفلسفي مع النصوص، فأظن أن هذا الآن واضح، فنحن هنا - فيما يتعلق "بالتوالد النصي" - أمام صورة ثالثة من صور الارتباط، يجب أن نفرق بوضوح بينها وبين "الكلاسيكية" و"القانونية الحضارية"، وحتى لو وجدت هناك علاقات وارتباطات تقاطعية بين هذه الصور الثلاث للارتباط بالقديم.

٢ - عملية التوالد النصي بوصفها تأسيسا لمبدأى السلطة والنقد

سبق أن تحدثنا عن عاملين من العوامل الثلاثة المنظمة لعملية "التوالد النصي"، والعامل الثالث سبق أيضا أن أطلقنا عليه اسم "الحقيقة"، ويمكننا أيضا أن نقول هنا بدلا من كلمة "الحقيقة" هذه "المعلومة" أو "الموضوع" الذى يتضمنه خطاب التوالد النصي، وكما أكد "نيكلاس لومان" فإن الاتصال الإنساني يفترض أولا إدراك الفرق بين الإخبار، أو الإبلاغ من جانب والمعلومة التى يتضمنها هذا الإخبار من جانب آخر، ففي الحديث الشفوي يكون هذا الفرق عادة غير واضح وغير ظاهر، ولكن مع دخول الكتابة تغير الأمر، وأصبحت الكتابة تفرض ظهور هذا الفرق فرضا. ويقول "لومان": "إن الكتابة وفن الطباعة ودخولهما إلى الحضارات هما اللذان استطاعا أولا أن يشملا عمليات الاتصال التى لا تعتمد على وحدة الإخبار والمعلومة، بل تعتمد فى المقام الأول على اختلافهما: والمقصود هنا هو عمليات مراقبة الحقيقة ورصدها، عمليات التعبير عن شبهة الخطأ والريب فى الحقيقة[٦٢]، فالكتابة وفن الطباعة يجبران إذن على معرفة الاختلاف الذى يكون عملية الاتصال، فهما بهذا المعنى تماما يعتبران صورا أكثر اتصالية للاتصال ويقودان إلى رد فعل اتصال على اتصال آخر بمعنى أكثر خصوصية بكثير عما هو ممكن في صورة الحديث الشفوي المتبادل"[٦٣].

(٦٢) حول هذه القضية قارن بشكل أوضح عند "لومان" نفسه في ١٩٨٠ ، ص ٤٧ ، حيث يقول: "على عكس ما هي الحال مع المعنى المنطوق أو المعنى المستخرج من خلال الحديث الشفوي، حيث يستهلك مجرد سماع الخبر أو التصوير جزءا كبيرا من الطاقة، فإن الكلام المكتوب يطرح نفسه علينا بطلب أن نحكم عليه من بعد، فهناك مسافة بين النص المكتوب وبيننا نحن القراء تجعلنا نستطيع أن نحكم على هذا النص من واقع هذه المسافة".

(٦٣) قارن: "النظم الاجتماعية - Soziale Systeme"، ص ٢٢٣ وما بعدها.

ومبدأ "التّوالد النّصّيّ" يرتبط بالتّحديد بهذه العمليّات الخاصّة بمراقبة الحقيقة ورصدها، وبالتّعبير عن شبهة الخطأ والرّيب في الحقيقة، معتمدا في هذا كلّه على الاختلاف بين "الإخبار" من جانب، و"المعلومة" من جانب آخر. إنّنا هنا أمام مبادئ جدل ومناظرة وصراع حول الحقيقة. هذه المبادئ تنظّم ما يمكن أن نطلق عليه "قواعد التّنافس" بين النّصوص؛ ولذا فإنّ عالم اللّغات القديمة، الأمريكيّ "هـ. ف. شتادن"، يتحدّث هنا عن "نصوصيّة تنافسيّة – agonistische Intertextualitaet"[٦٤]، ويقصد بهذا المصطلح هذه العلاقة التّنافسيّة الصّراعيّة الّتي تربط بين النّصوص بعضها البعض، ففي ظلّ ظروف الاتّصال "التّواليّ النّصّيّ" تتحوّل الحضارة الكتابيّة إلى حضارة صراع[٦٥].

لقد كان عنصر التّنافس والصّراع هذا الّذي تحمله الحضارة الكتابيّة اليونانيّة في داخلها هو الّذي انصبّ عليه نقد المؤرّخ اليهوديّ "يوسيفوس فلافيوس"، وقد قال "يوسيفوس" في نقده إنّ اليونانيّين – على النّقيض من اليهود الّذين يستند تراثهم إلى كتاب واحد مقدّس، هو "التّوراة" – عندهم كتب لا حصر لها، وكلّها تتناقض مع بعضها البعض، ولكن الشّيء الّذي لم يستطع "يوسيفوس" أن يدركه هو حقيقة أنّ هذا التّعدّد الكثير، هذه الأصوات الكثيرة والمختلفة، (هذه الازدواجيّة) الموجودة في الأدب اليونانيّ هي في واقع الأمر تعتبر المكسب الأكبر الّذي حقّقته الحضارة الكتابيّة على الإطلاق، فمبدأ توحّد الكتب المقدّسة عند اليهود، والّذي يقابل به "يوسيفوس" مبدأ التّعدّديّة الّذي يحكم الأدب اليونانيّ يعتمد على فكرة الامتلاك المطلق للحقيقة عند اليهود انطلاقا من كتبهم المقدّسة. إنّ الشّيء الّذي يجعل مجموعة من النّصوص "قانونا حضاريّا" هو اتّخاذ القرار باعتبار أنّ ما تتضمّنه هذه النّصوص من كلام وأقوال يمثّل الحقيقة

(٦٤) أستند في هذا الاقتباس إلى أقاويل شفويّة وصلتني عن طريق السّماع وتتعلّق بمشروع لهذا العالم الأمريكيّ لم يكن قد نشر حتّى عام (١٩٩١).

(٦٥) جعل "نيكلاس لومان" هذا الجانب من جوانب الحضارة الكتابيّة اليونانيّة من أهمّ النّقاط الرّئيسيّة في نظريّة علم الاتّصال العامّ الّتي طوّرها. وقد اعتبر أنّ نجاح الاتّصال يعتمد كلّيّة على هذه النّقطة.

المطلقة الّتي ليس وراءها حقيقة أخرى، والّتي لا يجوز الخروج عليها، ولا أن يتغيّر فيها شيء. غير أنّ مبدأ "التّوالد النّصّيّ" الّذي نتحدّث عنه هنا ينطلق – على العكس من هذا – من فكرة أنّ الحقيقة لا يمكن إدراكها كلّيّة، وإنّما كلّ ما نستطيع أن نفعله هو أن نقترب من الحقيقة فقط، فأقصى ما يمكن أن نصل إليه هو مجرّد الاقتراب من الحقيقة، وعمليّة "التّوالد النّصي" هذه هي – في واقع الأمر – عمليّة هذا الاقتراب، فهذه العمليّة تستمدّ طاقتها، وجهدها الحركيّ من واقع إدراكنا أنّ ما لدينا من معرفة هي معرفة موجودة دائما وسابقة، ولكنّها أبدا غير كاملة، لكنّ الإنسان يستطيع فقط أن يقترب من الحقيقة – وهذا هو المبدأ الأساسيّ الّذي يحكم عمليّة "التّوالد النّصّيّ" – عندما يتخلّص الإنسان من وهم أنّه يستطيع أن يبدأ من البداية مطلقا، عندما يدرك أنّه مولود داخل سياق خطابيّ معيّن ممتدّ دائما، وموجود من قبل ميلاده، وعندما يرى كيف أنّ الاتّجاهات تسير وإلى أيّة ناحية، وعندما يتعلّم كيف يستفيد ممّا قاله "المتحدّثون السّابقون"، وكيف ينتسب إلى هذا الكلام بوعي وفهم وبعين النّقد أيضا. وحتّى الثّورات العلميّة نفسها لا تستطيع أن تستغني عن هذا "التّموضع" للشّيء الجديد بمفهوم "التّوالد النّصّيّ". إنّ من شروط وقواعد العلم، ومن الأطر الّتي تحكمه – باعتبار أنّ العلم يمثّل "بحثا منظّما عن الحقيقة" – هو أن تتمّ رؤية القيمة الأصيلة لمقولة ما داخل هذا العلم من منظور وضع هذه القيمة داخل الإطار "التّواديّ" للنّصوص، بتعبير آخر: من خلال ارتباط القيمة الّتي تُنسب لمقولة بسياق النّصوص الأخرى الّتي هي كلّها في عمليّة "توالد" مستمرّة.

وبهذا فإنّ كلّ نصّ منظّم بشكل "توالديّ" مع النّصوص الأخرى أي "متولّد" عنها، يكون ثلاثيّ العلاقة: ١ – مرّة في علاقته بالنّصوص السّابقة. ٢ – ومرّة أخرى في علاقته بالموضوع أو بالمسألة موضوع النّصّ. ٣ – ومرّة ثالثة في علاقته بالمعايير الّتي من خلالها يمكن التّحكّم في دعوى النّصّ امتلاكه الحقيقة من جانب، وفي الاختلاف بين "الإخبار" و"المعلومة" من جانب آخر، فنحن هنا لسنا أمام "اتّساق" أو "إجماع" تحقّق بطريقة "العلاقة البينيّة بين النّصوص" بشكل صرف، كما هي الحال في الأدب. "الاتّساق" أو "الإجماع" ينشأ في الخطاب المنظّم بشكل "توالديّ نصّيّ" عن طريق العلاقة الثّلاثيّة القائمة بين المؤلّف و"المتحدّث أو المؤلّف السّابق" والموضوع أو المسألة،

وهى علاقة محكومة بمعايير مشتركة للبحث عن الحقيقة. أمّا "الموضوع" أو "المسألة" فهى تقع برمّتها فى أفق "الموقف الحضاريّ المطوَّل" الّذى سبق أن اصطلحنا عليه من قبل(٦٦)؛ إذ ما كان يتسنّى للإنسان أن يشير إلى "موضوع ما" أو "مسألة ما" بعد مئات السّنين، أو أن يتذكّر ما قاله "السّابقون"، لو لم تكن هناك احتياطات وإجراءات خاصّة قد تمّ اتّخاذها من قبل لوضع مؤسّسات ونظم تضمن "الدّوام" و"الاستمرار" داخل الحضارة، وتكون مهمّتها جعل هذا "الموضوع" أو هذه "المسألة" حاضرة دائما فى أذهان الأجيال المتأخّرة، ويصبح فقط الشّىء المهم هو تثبيت "أهميّة" أو "قيمة" هذا "الموضوع" عبر المواقف المختلفة. لا يكفى أبدا أن "نكتب" أو "ندوّن" ما قيل. بل حتّى لا يكفى أيضا أن نضع "الموضوع" أو "المسألة" الّتى نكون بصددها نصب أعيننا، طالما أنّنا لم نضع أيضا نصب أعيننا "أهميّة" معالجة مثل هذه "المسألة"، طالما أنّنا لم نسأل أنفسنا السّؤال: لماذا هذا "الموضوع" بالذّات مهمّ بالنّسبة لنا؟ وما هو الشّىء الّذى يجعلنا نرى ضرورة البحث عن الحقيقة فى هذا "الموضوع" أو هذه "المسألة" بالتّحديد؟ إنّ الشّىء الّذى يقابل "الموقف الحضاريّ المطوَّل" على جانب "المعنى"، هو تكوين "مجال موضوعيّ"، هو خلق "موضوع" جديد(٦٧).

إنّ الشّكل الّذى تُصَبّ فيه "مسألة" ما أو "موضوع" ما؛ وهذا لكى تبقى أهمّيّة هذه "المسألة" قائمة إلى ما بعد الموقف المحدّد الخاصّ بها، ولكى تجعل المؤلّفين المتأخّرين يرجعون إليها، وبالتّالى أيضا إلى النّصّ الّذى يعالج هذه المسألة، هذا الشّكل هو "المشكلة"، "فالمشكلات" هى بمثابة العنصر المنظِّم لخطاب "التّوالد

(٦٦) "الموقف الحضاريّ المطوَّل – zerdehnte Situation" هو مصطلح أطلقه عالم اللّغة المعروف "كونراد إيليش – Konrad Ehlich"، والمقصود به هو تطويل الموقف الاتّصاليّ الحضاريّ داخل أفق الزّمن وفى عمق الحضارة الواحدة؛ مما يجعل المواضيع والأقوال الموجودة فى حضارة واحدة ممكن تذكّرها فى أىّ وقت. و"الموقف المطوّل" يخلق الاتّساق داخل الحضارة الواحدة، ويجعل الحضارة مترابطة فى عناصرها الزّمنيّة. للمزيد انظر ما سبق ذكره فى "التّمهيد". (المترجم)

(٦٧) قارن هنا: "ى. ماكروفيتش – J. Makrowitsch" ١٩٧٩، ص١١٥ وما بعدها، وأيضا: "نيكلاس لومان" ١٩٨٤، ص٢١٢ وما بعدها.

النّصّيّ"[٦٨]. إنّ "المشكلة" بالنّسبة للعلم تؤدّي الدّور نفسه الّذي تقوم به "الدّيناميكيّة الأسطوريّة"[٦٩] بالنّسبة للمجتمع ككلّ. "المشكلة" تحتوي على عنصر من "القلق الديناميكيّ"، فالحقيقة هي من جانب "أمر مشكل"، ومن جانب آخر أصبحت الآن ممكن حلّها، على الأقلّ على المستوى النّظريّ. إنّ الخطاب الأسطوريّ هو خطاب "هادئ، مستريح"، على اعتبار أنّه لا يجعل التّناقض ظاهرا، ويضع كلّ "المقولات" والصّور في تساو جانب بعضها البعض. والخطاب "القانونيّ الحضاريّ" هو الآخر خطاب "هادئ مستريح"؛ لأنّه لا يحتمل وجود التّناقض في داخله. أمّا خطاب "التّوالد النّصّيّ" فهو على العكس من الاثنين يُمثّل "ثقافة التّناقض"، فهو خطاب يستند إلى إدراك قويّ، وواضح للمتناقضات، بتعبير آخر: خطاب خاص بالنّقد، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالمواقف الّتي ينصبّ عليها هذا النّقد.

إنّ من يتمكّن من أصول التّنظيم "التّوالديّ النّصّي" للفكر العلمي يميل عادة إلى التّقليل من شأن التّسامح فيما يتعلّق بالتّناقض الموجود في حياتنا اليوميّة. إنّ حياتنا اليوميّة مليئة بالتّناقض أكثر ممّا يمكن أن يحلم به إدركنا النّظريّ. وينطبق هذا الكلام بصفة خاصّة على الفترات التّاريخيّة الماضية، وعلى الحضارات "المتوحّشة"[٧٠]. وقد

(٦٨) يرى "نيكلاس لومان" في كتابه "تركيبة المجتمع وعلم المعنى – Gesellschaftsstruktur und Semantik" (١٩٨٠) أنّ "عدم الاتّساق المعرفي والمشاكل الإدراكيّة، ويستحسن كلّما كانت هذه المشاكل من النّوع الّذي لا يقبل الحلّ"، إنّ هذا بمثابة "آلية إضافيّة" تقوم بتعجيل حدوث التّنوّع والتّعدّد داخل الحضارة؛ إذ يقول: "إنّ الأمان الوحيد لتطوّر الأفكار – وهذا فيما يتعلّق بالاحتماليّة والإيقاع – يكمن في أنّ المعرفة لا يمكن تنظيمها، والحفاظ عليها مطلقا إلاّ بمساعدة المشكلات".

(٦٩) "الدّيناميكيّة الأسطوريّة – Mythomotori" مصطلح سبق ذكره وشرحه، فراجعه في موضعه بالفصل الأوّل من الكتاب. (المترجم)

(٧٠) حضارات "متوحّشة" (wilde Kulturen)، المصطلح مأخوذ من عالم الانثربولوجيا والفيلسوف الفرنسيّ "كلود ليفي شتراوس" ونظريّته الخاصّة "بالفكر المتوحّش – Das wilde Denken" ويقصد "شتراوس" "بالفكر المتوحّش أو البرّيّ" – حسب ترجمة الدّكتور حسن حنفي – و"بالحضارات المتوحّشة" بنية الحضارات مع بدايات التّحضّر، الحضارات في علاقتها بالفكر الأسطوريّ وارتباطها بظهور العادات والتّقاليد والأعراف. والمعروف أنّ "ليفي– شتراوس" انطلق في أبحاثه من العلاقات الاجتماعيّة، كعلاقات القرابة وتحريم الزّواج من المحارم، وقد طوّر علم "الأنثربولوجيا البنوية"، واهتمّ كثيرا بالفكر الأسطوريّ والسّحر والدّين داخل المجتمعات البدائيّة وعلاقة كلّ هذا بسلوكيّات الطّعام والشّراب والموسيقي وغيره في تلك المجتمعات. انظر أيضا الدكتور: حسن حنفي: مقدّمة في علم الاستغراب، سبق ذكره، ص٤١٠ . (المترجم)

اخترع "ليفي - شتراوس" لهذا مصطلحه المعروف "الفكر المتوحّش"[٧١]. إنّ طريقة "الفكر المتوحّش"، طريقة "التّجميع والتّرقيع" (bricolage) هي تعامل مع التّراث يتعارض تعارضا كلّيًا مع نظام "التّوالد النّصّيّ". "التّرقيع والتّجميع"، التّعامل مع التّراث بطريقة "جمع أشياء من هنا وهناك، وربطها مع بعضها البعض"، هذا النّوع من التّعامل هو مجرّد أخذ لموادّ سابقة، موجودة من قبل، لكنّ هذه الموادّ تُفقد وتزول أثناء إعادة توظيفها. أمّا مبدأ "التّوالد النّصّيّ – Hypolepse" فهو – على العكس من هذا – تعامل مع موادّ سابقة وموجودة سلفا، لكنّ هذا التّعامل لا يعيد توظيفها من جديد، وإنّما يتحرّك بها في إطار سياق وظائفيّ مشترك.

٣ – هل الفكر له تاريخ؟ تاريخ الفكر بوصفه عمليّة توالديّة نصيّة

هذا التّنظيم في اللّجوء إلى النّصوص السّابقة والعودة إليها، والّذي شرحناه أعلى وأطلقنا عليه اسم "توالد نصّيّ"، هذا الأسلوب في التّعامل مع النّصوص يعتبر بمثابة الشّرط المبدئيّ حتّى ينشأ نوع من "تطوّر الأفكار". ويعتبر أيضا في الوقت نفسه – وهذا ما نريد أن نؤكّد عليه مرّة أخرى في نهاية كتابنا – "صفقة" غنيّة جدا، وذات مقوّمات كثيرة، وهي "صفقة" لم توجد فقط بمجرّد وجود الكتابة وحدها، أو بمجرّد دخول الكتابة إلى الحضارات، حتّى بما فيها الكتابة الأبجديّة نفسها. وأيضا هذا الإنجاز في الفكر الّذي تحقّق من خلال ظاهرة "التّوالد النّصّيّ" ليس إنجازا خاصّا باليونانيّين وحدهم، فعصر ازدهار الفلسفة الصّينيّة في الفترات الّتي تلت عصر "كونفوشيوس" اعتمد هو الآخر على مبدأ "التّوالد النّصّيّ" نفسه . إنّ الرّجوع إلى النّصوص المؤسّسة حضاريًا والعودة إليها، ونقل كلام "المتحدّثين السّابقين"، واستئنافه، ووضعه في السّياقات الجديدة، ووضع هذه الأشياء جميعها تحت معايير الحقيقة ومعايير المعقوليّة، وتحت مبدأ مدى أهمّيّة "المشكلة" ومدى قيمتها، كلّ هذه الأمور تمكّن لهذا النّوع من التّقدّم في الأفكار الّذي أطلق عليه عالم الاجتماع الشّهير "نيكلاس لومان" اسم "تطوّر وارتقاء الأفكار" (Ideenevolution) ، وهو "تطوّر" في "الأفكار" يجعل

Das wilde Denken (٧١)

من الممكن في الوقت نفسه أن يكون "للفكر" "تاريخ". إنّ "تاريخ العقل البشري" أو "تاريخ الأفكار" لا يمكن أن يُكتب إلاّ في ظلّ إدراك تلك المجالات الحضاريّة الّتي وقع فيها مثل هذا التّاريخ نفسه[٧٢]. وسوف يدرك هذا بصفة خاصة كلّ من يحاول أن يُوسِّع مشروع "تاريخ الفكر" ويطبِّقه على تلك الحضارات الّتي لم يتكوّن فيها مثل هذا التّركيب "التّوالديّ النّصيّ"، فمثلا في الحضارة المصريّة القديمة نجد فقط في بعض أجزاء من التّراث أنّه كانت هناك بدايات لنشأة صور من خطاب "توالديّ نصيّ"، ولكنّها كانت فقط بدايات، ولم تتطوّر إلى أكثر من هذا: نجد هذا مثلا في مجال "خطاب الحكمة" عند المصريّين القدماء المعروف باسم "تعاليم الحياة"، وهي "تعاليم" كانت تشير إلى بعضها البعض، وترتبط ببعضها البعض بشكل واضح، وإن لم يتمّ التّعبير عن هذا صراحة في أيّ واحدة منها[٧٣]. كما نجد "بدايات" لنشأة "خطاب توالديّ نصيّ" عند المصريّين القدماء أيضا في مجال "الخطاب الدّيني" المتمثّل في نصوص التّرانيم والأناشيد الدّينيّة في عهد المملكة الجديدة[٧٤]. وفي كلتا الحالتين يمكننا أن نرى بوضوح الأطر والظّروف الاجتماعيّة والتّاريخيّة الّتي تحكم هنا نشأة هذه الخطابات "التّوالديّة النّصية"، وهي نشأة كانت – كما قلنا – في بدايتها. فهاتان الحالتان كانتا مرتبطتين بمؤسّسات اجتماعيّة (في حالة "تعاليم الحياة") كانت هي المدرسة (وفي حالة التّرانيم) كانت هي المعابد، كما كانت مرتبطة أيضا بتكوين وباستمرار "مجالات للموضوعات الحضاريّة": أي أنّها كانت مرتبطة "بمشكلات" تمّ إدراك أهميّتها من قِبل أفراد المجتمع على أنّها تمثّل "أهميّة مركزيّة" في المجتمع، فكانت مثلا "مشكلة" "وحدة الإله" هي المشكلة المركزيّة بالنّسبة "للخطاب الدّيني"[٧٥]، و"مشكلة" الأنظمة الاجتماعيّة أو "مشكلة العدل" على الإطلاق كانت هي المشكلة المركزيّة بالنّسبة "لخطاب الحكمة"،

(٧٢) حول البعد التّاريخيّ للفكر والتّدوين التّاريخيّ للفكر، انظر بصفة خاصّة "ر. رورتي – R. Rorty"، و "ي. ب. شنيفيند – J. B. Schneewind"، و "كف. سكينر – Q. Skinner"، ١٩٨٤ .

(٧٣) قارن: "هـ. برونر – H. Brunner" ١٩٧٩ قمت بمحاولة إعادة تركيب تاريخيّة لهذا "الخطاب – Diskurs"، "خطاب الحكمة" عند المصريّين القدماء، في الفصل الثّاني من المؤلّف ١٩٩٠ . فانظره في موضعه.

(٧٤) انظر المؤلّف: ١٩٨٣ أ، و ١٩٨٤ ، ص١٩٢ – ٢٨٥ .

(٧٥) حول هذا الموضوع، قارن: المؤلّف ١٩٨٦ أ.

ولكنّ بالرّغم من كلّ هذا، إذا نظرنا إلى الحضارة الكتابيّة المصريّة ككلّ، فسوف نرى أنّ كلّ هذه الأشياء ليست إلاّ مجرّد "جزر صغيرة" فى تيّار التّراث الهائل، ليست إلاّ مجرّد ظواهر للاستثناء الّذى تتأكّد به القاعدة. والقاعدة هنا، فى الحضارة المصريّة القديمة، هى أنّ النّشاط الكتابىّ داخل هذه الحضارة يبقى محبوسا ومرهونا بمؤسّسات الاتّساق أو "الإجماع الحضارىّ القائم على الشّعيرة"، وهو "إجماع حضارىّ" يعتمد مبدأ "التّكرار"، لا مبدأ "التّنوّع الكتابىّ المنظّم"[٧٦] – كما فى حالة "الإجماع الحضارىّ القائم على النّصوص". فليست الحضارة المصريّة القديمة من "الكتابيّة" فى شىء.

وأرى أنّ أهم نتائج هذه الاستنتاجات الّتى بسطناها أعلى تكمن فى أنّ هذه الاستنتاجات تعطينا شرحا كافيا لتلك الظّواهر الّتى اشتهرت على يد الفيلسوف الألمانىّ "كارل ياسبرز" باسم المصطلح الّذى وضعه لها، وهو مصطلح "حضارة عصر المحور"[٧٧]. غير أنّ "ياسبرز" بدلا من أن يوضّحها جعلها أكثر "غموضا". ويقول "ياسبرز":

"فى عصر المحور اجتمعت أشياء كثيرة غير عاديّة فى زمن واحد، ففى الصّين عاش كلّ من كونفوشيوس ولاوتسى، ونشأت جميع اتّجاهات الفلسفة الصّينيّة، فكان هناك كلّ من مو تى وتشوانج تسى ولى تسى وفلاسفة آخرون كثيرون، كلّهم عاشوا وفكّروا فى تلك الفترة، وفى الهند نشأت كتابات البراهمة المعروفة باسم الأوبانيشادن، وعاش بوذا، وتطورت كل الإمكانيات والقدرات الفلسفية حتى وصلت إلى حد الشك وإلى حد المادية، تماما كما كانت الحال فى الصين. وفى إيران كان المعلم زرادشت ينشر تعاليمه التى تنادى بصورة العالم التى يتنازعها صراع الخير والشر. وفى

(٧٦) اهتمّ "ج. جودى – J. Goody" فى (١٩٨٧، ص٣٧ وما بعدها) ببحث تداخلات الكتابة فى الدّيانات الشّرقيّة القديمة.

(٧٧) حول فكرة "عصر المحور – Achsenzeit"، وهذا المصطلح الّذى صكّه "كارل ياسبرز" انظر أيضا ما سبق شرحه فى الهوامش فى "تمهيد" هذا الكتاب. طالع الهوامش الخاصّة بهذه النّقطة فى الموضع المذكور. (المترجم)

فلسطين ظهر أنبياء العهد القديم من أول إلياس ومرورا بإشعيا وإرميا ووصولا إلى إشعيا الثاني. ورأت اليونان هوميريس والفلاسفة بارمينيديس وهيراقليط وأفلاطون والتراجيديين من أمثال توكيديديس وارشميديس. إن كل ما تعبر عنه هذه الأسماء مجرد تعبير من فكر وعلم وحكمة وفلسفة ظهر في وقت واحد تقريبا في تلك القرون في الصين وفي الهند وفي بلاد الغرب، دون أن يكون هناك اتصال بين هذه الأسماء بعضها البعض، ودون أن يعرف بعضها عن بعض شيئا"[78].

غير أنّ لغز التّوافق الزّمنيّ بين هذه التّطوّرات الحضاريّة وهذه الأسماء سرعان ما ينتهي إلى نوع من الخداع البصريّ، إذا أخذنا أشخاصا عظاما أيضا مثل "إخناتون" و"النّبيّ محمّد" ووضعناهما في هذه السّلسلة؛ حيث ينتميان بلا أدنى شكّ إلى هذه الأسماء العظيمة[79]. وواضح اختلاف الفترة الزّمنيّة الّتي عاش فيها كلّ منهما. وحتّى "زرادشت" يتمّ التّأريخ لحياته اليوم إلى وقت أبعد بكثير ممّا كان يُعتقد (حوالي سنة ١٠٠٠ قبل الميلاد). وبهذا يتّسع المجال الزّمني الّذي يتحدّث عنه هنا "كارل ياسبرز" من القرن الرّابع عشر قبل الميلاد إلى القرن السّابع بعد الميلاد، ويفقد باتّساعه هذا كلّ معنى وكلّ خاصّيّة. فيبدو أنّ الزّمن بالنّسبة للظّاهرة نفسها أمر شكليّ. يجب أن ننطلق ببساطة من أنّ مثل هذه الانطلاقات الحضاريّة كانت تحدث دائما في تاريخ البشريّة من وقت لآخر، وهذا طبعا مع افتراض وجود نوع من الرّقيّ الحضاريّ إلى حدّ ما. وقد استطاعت هذه الانطلاقات الحضاريّة أن تبرز نتائجها الهائلة وتعبّر عن التّغيّرات الّتي أحدثتها مع دخول حضارة الكتابة والنّصوص وفي أطر ثقافة تأويل متطوّرة. وحالة "إخناتون" تعتبر هنا حالة ذات مغزى خاصّ. فرؤية "إخناتون" لوحدة "الإله" هي بالتّأكيد من أكثر الثّورات راديكاليّة فيما يتعلّق بديانة "التّوحيد". ووجدت هذه النّظرة التّوحيديّة تعبيرا مناسبا لها في "النّصوص العظيمة"،

(٧٨) "كارل ياسبرز - K. Jaspers" (١٩٤٩) طبعة هامبورج ١٩٥٥، ص١٤ وما بعدها. قارن أيضا التّحليل النّقديّ الّذي قامت به "أ. أسمن - A. Assmann" ١٩٨٨ .

(٧٩) فيما يتعلّق برسولنا "محمّد" (عليه الصّلاة والسّلام) المقصود هنا هو النّظرة الحضاريّة البحتة، أمّا نظرة علماء الدّين فهذا شيء آخر. قصدنا فقط التّنويه، لا التّعليق. (المترجم)

وكان من الممكن أن تصبح هذه النّصوص نصوصا مؤسِّسة بالمعنى الحضاريّ، لو لم يظلّ هذا الدّين مجرّد "حادثة عرضيّة" في تاريخ مصر. وبهذا سقطت هذه النّصوص فريسة للنّسيان التّام، ولم يتمّ اكتشافها إلاّ في القرن الماضي، من أجل أن تضيف قسطا جديدا لدهشة علماء المصريّات.

فالظّاهرة الّتي أمامنا، والّتي أطلق عليها "كارل ياسبرز" اسم "العصر المحوريّ"، ليست إذن ظاهرة تحدّد مرحلة انتقال من فترة زمنيّة إلى فترة زمنيّة أخرى، كما قصدها "ياسبرز". بل الّذي أمامنا هنا هو نوع من النّقل أو التّحوّل الحضاريّ، الّذي بدأ مرّة مبكّرا، ومرّة أخرى متأخّرا، مع زيادة واضحة في تكراره حدثت في القرن الأوّل قبل الميلاد. إنّ ما يصفه "ياسبرز"، هذا التّوافق الزّمنيّ في نشأة عالم فكريّ في بقاع مختلفة من الأرض - حسب ما يبدو في أعين "ياسبرز" - عالم فكريّ لا نزال نعيش فيه حتّى اليوم، هذا كلّه يمكن أن نصيغه بصورة أكثر دقّة. إنّ الّذي حدث، كان هو الانتقال من "الإجماع الحضاريّ القائم على الطّقس" إلى "الإجماع الحضاريّ القائم على النّصّ"، وهو انتقال وصل بطريقة طبيعيّة جداً إلى حضارات مختلفة عن بعضها البعض كلّ الاختلاف، حضارات لم تكن ترتبط بين بعضها البعض إلا برباط واهٍ. وتمّ هذا كلّه في فترة زمنيّة واحدة تقريبا؛ أي في القرن الأوّل قبل ميلاد المسيح، وبفضل حضارة الكتابة الّتي كانت آخذة في الانتشار آنذاك. ففي تلك الفترة لم تنشأ فقط النّصوص المؤسِّسة حضاريًا، بل نشأت أيضا المؤسَّسات الحضاريّة الّتي استطاعت بفضلها الطّاقات "التّقعيديّة" و"التّشكيليّة" لهذه النّصوص أن تحتفظ بقوّتها، بالرّغم من تغيّر اللّغات والنّظم الاجتماعيّة، والأنظمة السّياسيّة، وإعادة تركيبات الواقع. كما أمكن بفضلها أيضا خلق الأطر الحاكمة لحوار مع "السّابقين" مرورا بآلاف السّنين. إنّ "كارل ياسبرز"، بسبب إغفاله التّامّ للأطر المؤسّسيّة والتّقنيّة الحاكمة للتّطوّرات الفكريّة - وهذا فعلا شيء عجيب منه - قد أهمل تماما دور الكتابة أثناء إعادة تركيبه لتلك الفترة الزّمنيّة، ولكنّ آخرون، من أمثال "إ. أ. هافيلوك" و"ج. جودي" و"نيكلاس لومان" يميلون أيضا إلى المبالغة في هذا الدّور. إنّ النّقطة الحاسمة في هذا الأمر كلّه يجب البحث عنها على مستوى وضعيّة الكتابة داخل المجتمع، على مستوى

الوضع الاجتماعيّ للتّعامل مع النّصوص، ومع المعني المثبّت في شكل كتابيّ، وأيضا على مستوى فنّ العودة والرّجوع إلى النّصوص المؤسِّسة حضاريًا، بكلّ ما يحمله هذا الفنّ من مقوّمات. فهذا الفنّ ليس مسألة استخدام للكتابة، بل هو مسألة تخصّ فنّ تقويّة الذّاكرة الحضاريّة.

وهذا لا يظهر في صورة أوضح أكثر من ظهوره في حقيقة أنّ سمات ومظاهر حضارات "عصر المحور" أو حضارات "المحاور" يمكن أن تختفي مرّة أخرى، فالمسألة إذن ليست مسألة إنجازات فكريّة نشأت عن تطوّر وارتقاء في الأفكار، لا يمكن أن نذهب إلى ما وراءها مرّة ثانية، حسب قول "ياسبرز". "لقد تمّ حدوث كلّ شيء، ولا يمكن محو ما حدث مرّة أخرى"(٨٠). إنّه من الممكن أن يحدث في أيّ وقت من الأوقات أن تختفي مؤسّسات التّفسير، وأن تصبح النّصوص المؤسِّسة حضاريًا غير مفهومة، أو أن تفقد سلطتها، وأن تختفي فنون تقوية الذّاكرة الحضاريّة، وأن تعود الحضارات مرّة أخرى إلى عالم "الإجماع الحضاريّ القائم على الطّقس"(٨١). إن ما يصفه "ياسبرز" ما هو إلاّ شكلا من أشكال تنظيم الذّاكرة الحضاريّة، جعل من الممكن وجود تطوّرات وارتقاءات غير عاديّة للأفكار، كما أنّه خلق آفاقا زمنيّة للعودة والرّجوع إلى الوراء أمكن فيها للنّصوص المؤسِّسة حضاريًا الّتي نشأت في القرن الأول قبل ميلاد المسيح أن تتحدّث إلينا، ولا تزال هذه النّصوص تتحدّث إلينا إلى اليوم.

هل الفكر له تاريخ إذن؟ الإجابة: نعم، ولكن في داخل الأطر الحاكمة للذّاكرة الحضاريّة، والّتي وصفناها (الأطر) بمصطلح "التّوالد النّصّيّ". داخل هذه الأطر الحضاريّة ينشأ التّاريخ، ذلك التّاريخ الّذي وضع "ياسبرز" لبداياته مصطلح "عصر المحور".

(٨٠) انظر "كارل ياسبرز"، ٣٧٩١ ، ص٢٢٨ . مقتبس عن: "أليدا أسمن - A. Assmann" ١٩٨٨ ، ص١٩٢ .

(٨١) يتحدّث المؤلّفون الّذين جمعهم "آ. ب. سيليجمان - A. B. Seligman" في كتابه المنشور عام ١٩٨٩ عن ظاهرتي "فكّ حضارات عصر المحور - De-axialisation" و"إعادة حضارات عصر المحور - Re-axialisation"، وهي عمليّة "فكّ" و"إعادة" لتركيبة "عصر المحور" بالمفهوم الحضاريّ. وهناك أصوات تتزايد باستمرار وتفسّر عصرنا نحن الّذي نعيش فيه الآن، عصر "ما بعد الحداثة" على أنّه نوع من "إعادة الشّفاهيّة - Re-Oralisierung" و"فكّ التّركيبة المحوريّة - De-Axialisierung".

الفصل الثامن

الخلاصة

الذّاكرة الحضاريّة - محاولة تلخيصيّة

في نهاية هذه الرّحلة عبر قضايا نظريّة مختلفة وأمثلة تاريخيّة نقف الآن أمام مهمّة، وهي: أن نوجز في جمل قليلة ما تمخّض عنه سؤالنا عن التّغيّرات الّتي تعتري "الآليّة الرّابطة" للمجتمعات، بتعبير آخر، التّغيرات الّتي تصيب "الذّاكرة الحضاريّة"، من إجابات عن هذا التّساؤل؛ ولهذا نريد هنا أن نستعرض في إيجاز الأمثلة التّاريخيّة الّتي بحثناها مرّة أخرى.

لقد اتّضح من مثال مصر القديمة "في عصورها المتأخّرة" أنّ الحضارة المصريّة تمثّل حالة فريدة فيما يتعلّق بعمليّة "نشأة القوانين الحضاريّة" الّتي تحكم الحضارات بصفة عامّة. وتمثّل "القانون الحضاريّ المصريّ" في أنّه لم يكن "قانونا" يسير في اتّجاه "القوانين الحضاريّة القائمة على النّصوص"، فإنّنا نرى أنّ الشّكل النّهائي الّذي أخذته عمليّة "التّقنين الحضاريّ" في مصر قد تكثّف في صورة ودور "المعبد المصريّ" في عصوره اليونانيّة الرّومانيّة؛ حيث كان "المعبد" يعني بالنّسبة للحضارة ككلّ شيئا أكثر من كونه مجرّد بناء معماري، فالمعبد كان يجسّد مبدأ وإيجازا معقّدا لدرجة كبيرة لكلّ مناحي الحياة، وكان - بمفهوم "القانون الحضاريّ" - "قانونيّا" لدرجة صارمة، فقد كانت جدران "المعبد" مليئة بالكتابة والنّقوش، وكان يمثّل ليس فقط "بيت الطّقوس والشّعائر الدّينيّة" - الّتي كانت حسب التّصوّر المصري أساس حياة الكون والمجتمع، وكانت في الوقت نفسه، حسب تحليلنا، أساس "الآليّة الرّابطة" للحضارة المصريّة القديمة - بل كان المعبد أيضا يمثّل "البيت" الّذي يضمّ في داخله أسلوب حياة يجمع

فى ارتباطه الصّارم بالقواعد والأعراف بين كلّ ملامح "طريقة الحياة المنهجيّة" الّتى تحدّث عنها المفكّر الاجتماعىّ "ماكس فيبر". وقد كان "أفلاطون" أول من توقّف عند "المعبد المصرىّ" بهذه الصّورة، وفسّره على أنّه (المعبد) يعتبر نوعا من "التّقعيد المقنّن لنحو الحضارة المصريّة"، للقواعد الّتى تحكم هذه الحضارة، والّتى وضعت إلى غير رجعة الحدود النّهائيّة للسلوكيّات والتّصرّف ، وأيضا لكلّ الإبداعات الفنّيّة، بحيث إنّه أصبح من غير الممكن الخروج عن هذه القواعد بأىّ شكل من الأشكال، ونظرة المصريّين القدماء أنفسهم للمعبد تحمل فى داخلهاخاصّتين مميّزتين لما اصطلحنا عليه باسم "القانون الحضارىّ"، "فالمعبد" كان بالنّسبة للمصريّين يمثّل ضربا من ضروب "الوحى"، ومن جانب آخر كان يمثّل خاصّية أو سمة "إغلاق باب الاجتهاد". وهذان العنصران هما الأساس فى تكوين "القانون الحضارىّ"، وفى تجميد الحضارة و"تكثيفها" فى صور معيّنة، لا تقبل التّغيير أو التّبديل. فبناء المعبد وزخرفته كانا يسيران – حسب التّصوّر المصرىّ القديم – طبقا لكتاب "نزل من السّماء"، وبالأحرى دون أن يضاف شىء إلى خطّة بنائه المقدّسة، ودون أن يُنتقص منها شىء.

ولو سألنا الآن عن الأطر التّاريخيّة الّتى أدّت إلى مثل هذا التّطوّر ؛ فسوف نجد أنفسنا مساقين بشكل مباشر إلى فترة الاحتلال الأجنبىّ لمصر، فالاحتلال الأجنبىّ لمصر أدّى إلى حدوث "قطيعة معرفيّة" داخل التّراث، وهذه "القطيعة" على المستوى السّياسىّ أجبرت – بالتّالى – على حدوث نوع من إعادة التّنظيم الشّامل للذّاكرة الحضاريّة داخل هذا البلد، فلقد كانت الدّولة – طبقا للتّصوّر الكلاسيكىّ المصرىّ – بمثابة "مؤسّسة مقدّسة، وظيفتها جلب الخلاص والسّعادة الأبديّة" لقاطنيها عن طريق تحقيق فكرة "المعات"، وهى "النّظام والحقيقة والعدل"، وبتحقيق هذه الأشياء تستطيع الدّولة أن تحافظ على نظام سير العالم وأن تضمن للإنسان الفرد الأمل فى الحياة بعد الموت. هذه الفكرة الّتى كانت تمثّلها الدّولة عند المصريّين القدماء، فكرة ضمان سير العالم والحفاظ عليه بإيحاء "مقدّس"، انتقلت الآن بصورة كلّيّة إلى المعابد. صحيح أنّ المعابد كانت تحوى بين جدرانها كمّا كبيرا من الكتب والنّصوص، لكنّ الهدف من هذه الكتب كان هو حفظ المعرفة المتّصلة بالطّقوس والشّعائر الّتى كانت تقام فى المعبد، وظلّت الطّقوس فى مصر القديمة هى الممثّل الوحيد لجوهر هذه الحضارة، والمكوّن

الأصليّ للبّ "الآليّة الرّابطة" للحضارة المصريّة المتأخّرة، هذا بالرّغم من وجود كتب ونصوص داخل هذه الحضارة، فالشّيء الّذي كان يتمّ استحضاره في المعابد، كان يحمل كلّ ملامح "الذّكرى المضادّة للزّمن للحاضر"، وهو زمن الاحتلال الأجنبيّ والتّغريب الحضاريّ. و"الذّكرى المضادّة للحاضر" تستتبع وجود تصوّر عن "عصر ذهبيّ سحيق"، كانت "المعات" لا تزال تحكم فيه على وجه الأرض، وكانت الأشواك فيه لا تصيب بأذى، وكانت الأسوار فيه لا تقع. هذا "العصر" أصبح الآن منقضيا إلى غير رجعة. غير أنّه من الممكن تذكّره، وتذكّر هذا "الزّمن المنقضي" يكون من خلال تقديم قربان الموتى للآلهة الّتي كانت تعيش فيه، والّتي ماتت الآن[1]، كما يكون أيضا من خلال استحضار "المعات" الّتي هجرت الأرض في الطّقوس المقدّسة.

على النّقيض من حالة "مصر القديمة" يمكننا من خلال حالة "إسرائيل" أن نتعرّف على ماهية "القانون الحضاريّ القائم على النّصّ"، وعلى كيفيّة حدوث هذا "التّضييق اللّغويّ" وهذا "التّقعيد" و"التّقنين" للمعنى الحضاريّ الّذي يصاحب عامّة عمليّة تكوين "القوانين الحضاريّة القائمة على النّصوص". وكما كانت الحال في مصر، فإنّنا نلاحظ عند بني إسرائيل أيضا وقوع "قطيعة" داخل التّراث، وحدث هذا هنا على مستوى التّمثيل السّياسيّ في بداية الأمر وتمّ هذا في الشكل المخفّف نسبيّا "لدار العبوديّة" في مصر، ثمّ بعد ذلك في الصّورة القاسية "للنّفي والتّشريد". "النّفي" في العالم القديم كان يعني آنذاك نهاية الهويّة الجماعيّة، فبفقدان الوطن تنهار كلّ الأطر اللازمة لتكوين الذّكرى الجماعيّة، وتتقطّع جميع خيوط "الآليّة الرّابطة" للحضارة، وتندمج المجموعة "المنفيّة" عن آخرها في البيئة الجديدة الّتي تعيش فيها، وقد كان هذا هو المصير الّذي لاقته قبائل المملكة الشّماليّة من بني إسرائيل؛ وهي تلك القبائل الّتي صارت ضحيّة لانقضاض الآشوريّين عليهم في سنة ٧٢٢ . ويبدو أنّ "أورشليم" (المملكة الجنوبيّة) قد تعلّمت هي الأخرى من هذه الكارثة. ألم يأخذ "المسبيّون" إلى بابل، الّذين تمّ اعتقالهم في سنة ٥٨٧ ، "سفر التّثنية" معهم إلى المنفى؛ وهو "السّفر" الّذي يضع جميع أسس "فنون تقوية الذّاكرة الحضاريّة"، وجميع أسس الذّكرى "المضادّة للزّمن الحاضر"،

(١) هذا هو التّصوّر المصري القديم عن الآلهة، فلا عجب في هذا. (المترجم)

كما أنّه هو السّفر الّذي يُروِّع من مخاطر النّسيان النّاتج عن تغيّر في الأطر المكانيّة، ويُعلِّم كيف يمكن للإنسان أن يُفكّر فيما فوق حدود المكان الّذي يعيش المرء فيه؟ فالسّفر عندما يُنذر بني إسرائيل بألاّ ينسوا "خروجهم من مصر"، وهم مقيمون في "أورشليم"، فإنّه يؤسّس في الوقت نفسه لأمل العودة من "بابل"؛ حيث النّفي والسّبي، إلى "أورشليم" مرّة أخرى. إنّ "الذّكرى المضادّة للزّمن الحاضر" تجعل من المكان الحالي الّذي يعيش فيه الإنسان مكانا نسبيًا، وغير ذي قيمة، وهذا من خلال استحضار "المكان الأصلي الآخر"، الّذي هو وطن الإنسان. ولا نريد أن نقحم أنفسنا هنا في جدل علماء "لاهوت العهد القديم" حول مسألة عمر "سفر التّثنية" وتاريخيّة "إصلاح الشّريعة" في عهد الملك "يوشيا"، ملك يهوذا. غير أنّنا نودّ أن نرى العلاقة بين "القانون الحضاريّ" عند بني إسرائيل من جانب، و"السّبي والنّفي" من جانب آخر على أنّها علاقة تقوية ولزوم متبادَل بين هذين العنصرين؛ إذ بدون "القانون الحضاريّ"، مهما كانت صورته الأولى ؛ ما استطاع "المسبيّون" أن يتجاوزوا محنة النّفي والتّشريد بدون فقدان في الهويّة. وعلى الجانب الآخر: بدون النّفي والتّشريد ربّما ما تحوّلت "التّراثات" الّتي عادت بها المجموعة المسبيّة إلى تلك الصّورة "القانونيّة الحضاريّة" الّتي تثبّتت فيها فيما بعد، وهي الصّورة الّتي تحوّلت فيها هذه "التّراثات" إلى صيغة "التّوراة" وأصبحت فيها تمثّل "لبّ وجوهر" "القانونيّة النّصية" للإنجيل، كما وُضعت في فترات لاحقة. لسان الحال يقول: في إسرائيل يجب تذكّر التّاريخ بكلّ قوى القلب، وبكلّ أدوات الفعل، وهذا لكي لا تتكرّر تجربة مصر، ولكي لا يعود بنو إسرائيل إلى مصر. وفي بابل يجب تذكّر التّاريخ بكلّ قوى القلب، وبكلّ أدوات الفعل؛ وهذا لكي يمكن الرّجوع إلى إسرائيل، ولكيلا يُفقد الأمل في العودة أبدا.

إنّ تركيبة التّقوية واللّزوم المتبادَلين اللّذين تحدّثنا عنهما أعلى تنطبق أيضا على عامل آخر، يظهر بوضوح في صورة نسقيّة في تاريخ بني إسرائيل. هذا العامل هو: نشأة جبهات الصّراع الدّاخليّة، فمن المنظور الدّاخلي للعهد القديم يتقدّم "القانون الحضاريّ" كلّ هذه الصّراعات، بل ويبرزها عن طريق وضع "الشّعب" (بني إسرائيل) أمام خيار: إمّا أن يلتزم هذا الشّعب بمطالب "القانون الحضاريّ" (وبالوعود الأخرويّة الّتي يقدّمها له) أو أن يذعن للضّغوط الخارجيّة. أمّا من المنظور الخارجيّ لإعادة

تركيب التّاريخ، فإنّ العلاقة تنعكس: ويصبح التّتابع المستمرّ لفترات الاضمحلال الدّاخليّ، للتّفكّك والانشطار، وللمعارضات والتّوتّرات والانقاسامات هو الّذى يُجبر على جعل المعنى الحضارى صريحا بشكل واضح، وبارزا بشكل ظاهر، وهو الّذى يصبّ التّراث الّذى تمّ "توقيفه" فى كمّه بشكل حرفيّ ، وتمّ "وضع سياج حوله" فى النّهاية فى "القالب المعمارىّ" للقانون الحضارىّ ذى الطّوابق الثّلاثة.

فبجانب سمتى "القانون الحضارىّ" اللّتين تعرّفنا عليهما فى مصر القديمة؛ وهما: سمة "الوحى" وسمة "إغلاق باب الاجتهاد"، تقابلنا هنا عند بنى إسرائيل سمة ثالثة، وهى: التّفسير (تفسير النّصوص) . إنّ تفسير النّصوص يُعدّ ظاهرة حتميّة من الظّواهر المصاحبة لذلك النّوع من الانتقال الحضارى الّذى سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "الانتقال من الإجماع الحضارى القائم على الطّقوس" إلى "الإجماع الحضارىّ القائم على النّصوص"، فعندما يُلقى كلّ ثقل الاستمراريّة الحضاريّة داخل مجتمع ما على النّصوص "المؤسّسة حضاريًا"، تُصبح عندئذ مسألة الاحتفاظ بهذه النّصوص حيّة فى الذّاكرة، ومسألة اجتياز المسافة الّتى تتزايد حتما بينها، وبين واقع الحياة الّذى يتغيّر، هى الشّغل الشّاغل لأفراد هذا المجتمع. ففى البداية يحدث هذا داخل النّصوص نفسها، وهذا عن طريق إعادة كتابة هذه النّصوص ومواصلة كتابتها، أو عن طريق مواءمة هذه النّصوص فى كتابتها، وتحريرها مع ظروف الفهم المتغيِّرة. ثمّ بعد ذلك، وعلى الأخصّ عندما يتمّ "تقنين" هذه النّصوص حضاريًا؛ أى: عندما يتمّ تثبيت هذه النّصوص فى حجمها وفى حرفيّتها؛ بحيث تُصبح غير قابلة للتّغيير، فى هذه الحالة يُصبح من غير الممكن مدّ هذا "الجسر" بين الفهم وبين النّصّ إلاّ من خلال نصّ آخر تحتيّ، هو: التّعليق أو الشّرح، ويجب علينا أن ندرك أنّ الصّورة المألوفة عندنا اليوم للقراءة الفاهمة ما هى إلاّ مرحلة متأخّرة فى تاريخ عمليّة "القراءة". فالصّور العاديّة الّتى كانت تتمّ بها القراءة فى العصور القديمة كانت هى صور "قراءة الحفظ عن ظهر قلب"، وهو نوع من القراءة كان يتمكّن القارئ بواسطته من حفظ النّص، وصور "القراءة التّلقينيّة"، وهو نوع من القراءة كان يستطيع القارئ من خلاله التّعرّف على المعنى عن طريق الحوار مع المعلّم أو "الملقّن"، وكلّما زادت درجة "قانونيّة النّصّ"، كلّما أصبح دور "الملقّن" لا يمكن الاستغناء عنه، ففى "أعمال الرّسل" فى "العهد الجديد" نقرأ

فى الحوار الّذى دار بين "فيليبس الرّسول" وخازن ملكة الحبشة، وكان "الخازن" يقرأ فى "سفر النّبى إشعيا"، وقد سأله "فيليبس": "أتفهم ما تقرأ"؟ فأجاب الرّجل: "كيف أفهم ولا أحد يشرح لى"؟ (التّعبير الحرفى: "ولا أحد يرشدنى الطّريق، أى: لا يلقّننى أحد)[٢]. وكانت نتيجة هذا التّطوّر أن أصبح "التّلقين" نفسه، "الإرشاد إلى الطّريق"، على الدّرجة نفسها من القدسيّة كالنّص نفسه، وكان من نتيجته أيضا أن تكوّنت سلاسل بأنساب المفسّرين أو "المرشدين"، الّذين كانت مهمّتهم نقل وتوارث "معنى النّصّ" على خطّ متواز مع النّصّ نفسه داخل الحضارة، وعلى هذا الأساس يستند مفهوم "يهوديّة الأحبار" لما يُعرف "بالتّوراة الشّفويّة" ومفهوم "التّراث" عند علماء اللاهوت الكاثوليكيّ.

فعمليّة "تقنين النّص حضاريًا" يرافقها ويرتبط بها فى الوقت نفسه واجب تذكّر هذا النّص، وبهذا يُصبح "فنّ تقوية الذّاكرة" الحضاريّ أساسا ودعامة للدّين، فقربان الأضحية يتحوّل ليصبح صلاة كلاميّة خالصة للرّبّ، وصيغة الأمر المعروفة عند بنى إسرائيل: "يا بنى إسرائيل تذكّروا !" تنسحب على مجالين من مجالات الحياة يتمتّعان بالقدر نفسه من الوجوب والإلزام، هذان المجالان هما: "قوانين شريعة العهد"، وهذه القوانين لا بدّ من الالتزام بها والحفاظ عليها تحت أيّة ظروف، وفى كلّ صغيرة وكبيرة منها، والمجال الآخر هو: "التّاريخ" الّذى يؤسّس ويُبرّر هذه "القوانين". فمن لم ينس من بنى إسرائيل قصّة "الخروج" من مصر، هو وحده الّذى يعرف أنّ "قوانين الشّريعة" تعنى بالنّسبة له الحريّة والخلاص، وأنّه لهذا عليه أن يتّبعها. هذه صورة جديدة لم توجد من قبل من صور الارتباط بالماضى. لا ننكر أنّ كلّ المجتمعات تعيش فى ظلّ "تواريخ وقصص" مؤسّسة حضاريًا، تستقى منها نظامها وتستمدّ منها معايير وجهة سلوكها وتصرّفها، وقد أطلقنا على هذا المبدأ مصطلح "الدّيناميكيّة الأسطوريّة". هذه "التّواريخ والقصص" المؤسّسة حضاريًا تلقى الضّوء على الزّمن الحاضر، وجزء من هذا الضّوء يسقط على جوانب المستقبل البعيدة ويُحدّد وجهة السّلوك والتّوقّعات.

(٢) التّوسعة من المترجم، والقصّة مذكورة فى العهد الجديد، أعمال الرّسل ٨ ، الآيات ٢٧ وما بعدها. فانظر هناك. (المترجم)

"فالتّاريخ" الّذي يجب تذكّره في إسرائيل هو "أسطورة" من نوع جديد جداً. هذه "الأسطورة" لها مكانها الثّابت في عنصر "الزّمن"، وتتواصل مع "الزّمن" إلى داخل العصر الحاضر، فالمسألة هنا تدور حول أحداث لا تؤسّس حضاريًا لحدث في الزّمن الحاضر فحسب. وهذه هي وظيفة كلّ "الأساطير" بالمعنى الحضاريّ. بل إنّنا هنا أمام "تاريخ"، يعتبر الزّمن الحاضر جزءا منه ويدخل فيه وينتمي إليه، وهذا النّوع من "التّاريخ" لا صلة له من قريب أو بعيد "بأساطير" عوالم الآلهة الّتي كانت موجودة في الحضارة المصريّة أو الحضارة اليونانيّة أو حضارات الشّرق الأوسط القديمة، فمن أين جاءت عندئذ هذه الصّورة الجديدة من صور الذّكرى، وصور العلاقة بالماضي وصور "فن تقوية الذّاكرة الحضاريّة"؟

وللإجابة على هذا السّؤال كرّسنا فصلا من دراستنا لبحث عالم حضارات الخط المسماري. والفرضيّة الّتي يمثّلها هذا الفصل هي أنّ هذا المفهوم من مفاهيم التّاريخ والذّكرى قادم أساسا من مجال "القضاء والقانون"، ثمّ تطوّر في إسرائيل - بالارتباط مع النّسق السّياسي "القانونيّ" لعلاقة "الشّعب" "بالرّبّ" - إلى هذه الصّورة من صور كتابة التّاريخ على النّحو الّذي نقرأه اليوم في "سفر التّثنية"، وهو "سفر" تاريخيّ في المقام الأوّل. "فالتّاريخ" - بهذا المعنى - هو شكل من أشكال "رسم الصّور الذّاتيّة" للمجموعة؛ هو نوع من "التّصوير الذّاتيّ الجماعيّ" الّذي يقوم به "شعب إسرائيل"، فالتّاريخ يحمل هنا طابع "الاعتراف بالخطيئة"؛ فهو يلخّص أخطاء "الشّعب" وآثامه، وهذا لكيلا يفقد "الشّعب" في أزمات الزّمن الحاضر المعنى المطلوب تذكّره، فالهدف من وقوع الكارثة هو إيقاع العقاب، وكلّما كان "الحاضر" مليئا بالكوارث، وكلّما كان أقلّ شفافيّة، كلّما صار تذكّر هذا التّاريخ أكثر إنقاذا لأصحابه؛ حيث إنّ منطق هذا التّذكّر يُسقط الضّوء على الظّلام الّذي يكتنف "الحاضر". وهذا النّسق أو النّموذج الّذي أمامنا الآن، نموذج إرجاع سبب أزمات الزّمن الحاضر إلى تدخُّل الآلهة الغاضبة بالعقاب في مجرى التّاريخ، هذا النّموذج إذن يصادفنا لأوّل مرّة في المصادر التّاريخيّة لبلاد الرّافدين، ففي المؤسّسة القانونيّة "للقسم"، الّتي كانت سائدة في حضارة بلاد الرّافدين، تقوم الآلهة بعمل "الحرّاس" والمراقبين على سلوك وفعل الإنسان؛ أي أنّها بتعبير آخر: تحرس وتراقب مسار التّاريخ. فإن حدث أن نقض شخص قسما سياسيًا؛

أي: إن حدث أن نقض شخص عهدا أو صلحا مع شعب آخر، فالنّتيجة هي حلول الكارثة بالبلد كلّه. وينشأ عن هذه العلاقة أو هذا السّياق ما سبق أن أطلقنا عليه مصطلح "سمطقة التّاريخ"[٣]، ففي الوقت الّذي يتمّ فيه جعل الآلهة شهودا وحرّاسا للالتزامات القضائيّة، وللتّعهّدات الشّخصيّة، فإنّها (أي: الآلهة) تُصبح بهذا بمثابة مؤسّسات للحكم بين النّاس. فالإنسان مسئول الآن أمام الآلهة، وعليه أن يُقرّ بهذه المسئوليّة أمامها. فكلّ ما يُصيب الإنسان من خير أو شرّ تتمّ قراءته في إطار هذه العلاقة على أنّه علامات لتدخّل الآلهة: إمّا بغرض الرّحمة، أو بغرض العقاب. على هذا النّحو يمتلىء التّاريخ بالمعنى وبالغاية والمغزى. فالمهمّ الآن: **ليس التّاريخ الأسطوريّ السّحيق والّذي توصِل أنماطه الأساسيّة لنظام العالم، بل المهمّ الآن هو تاريخ تلك الحوادث الّتي يصادفها الإنسان كلّ يوم، ما يُصيب الإنسان من خير أو شرّ كلّ يوم، المهمّ هو هذا التّاريخ اليوميّ الّذي يحدث على مستوى الزّمن المستقيم الّذي يسير على خطّ متواصل؛ حيث يُصبح الأمر يدور كلّيّة حول عدم نسيان الالتزامات والارتباطات الّتي عقدها الإنسان في الماضي**[٤]. وعلى أساس وضع "الآليّات الرّابطة" في هذا الإطار "القانونيّ" تمكن الآن قراءة المعنى التّاريخيّ على أنّه ارتباط بين الفعل والجزاء على الفعل.

لقد قمنا باستعراض مجموعة من النّصوص الحيثيّة الّتي ترجع إلى القرن الثّالث عشر قبل الميلاد، لكي نوضّح أمامنا صور وأنماط تلخيص التّاريخ الّتي تنشأ على أرضيّة مثل هذه "السّمطقة" للتّاريخ، وكانت الفرضيّة الّتي نادينا بها هنا هي أنّ تذكّرنا للماضي، وتصويرنا للماضي في صورة الذّكرى، لا ينشأ عن "حاسّة تاريخيّة" فطريّة مزوّد بها كلّ البشر، وأنّ تذكّرنا هذا للماضي ليس في حاجة عندئذ إلى مزيد من الشّرح أو الإيضاح، بل على العكس تماما: فرضيّتنا كانت: تذكّر الماضي هو في الأصل أمر غير محتمل، وفي الأساس غير وارد، وأنّه يجب تبريره وتعليله عند وقوعه

(٣) هذا المصطلح سبق ذكره كثيرا في هذا الكتاب. والمصطلح من نحتنا نحن، وهو اشتقاق اجتهاديّ من مصطلح "سيميوطيقا"، والمقصود به العلم المعروف. (المترجم)

(٤) الخطّ المائل والكتابة السّميكة من المترجم، بغرض توجيه انتباه القارئ. (المترجم)

كلّ مرّة من واقع الأسباب، والدّوافع الخاصّة الّتى تدفع إلى ذلك. فالماضى نتذكّره نحن فقط بالقدر الّذى نحتاج به إليه، وبالقدر الّذى يكون به محمّلًا بالمعنى والمغزى، بتعبير آخر: الماضى نتذكّره بالقدر الّذى يكون هو فيه "مسمطًا" ومحمّلًا بالمعنى فيه. وكعامل من العوامل الجوهريّة لمثل هذا النّوع من إضافة المعنى للماضى؛ أى: "لسمطقة الماضى" حدّدنا بالاسم نظريّتنا حول مبدأ "العدل كآليّة رابطة فى المجتمع"، العلاقة بين الفعل والجزاء على الفعل.

لكنّنا أيضا باستخدامنا لكلمة "العدل" نجد أنفسنا مساقين بصورة طبيعيّة إلى موضوع آخر، هو موضوع الكتابة والكتابيّة. "العدل" يمثّل الموضوع الرّئيسىّ للحضارة الكتابيّة فى مصر، وفى كلّ بلاد الشّرق القديم، وهى الحضارة الّتى عبّرت عن نفسها فى كلّ من مصر وبلاد الرّافدين فى الأعمال الكبرى الّتى أنتجها أدب الحكمة، وأيضا بجانب هذا فى كتب القانون أيضا فى بلاد الرّافدين، فالحكمة والعدل صنوان، ويتبع كلّ واحد منهما الآخر، ومكانهما المشترك هو تراث الكتبة. وإنّه – بالتّأكيد – ليس من الخطأ لو قلنا إنّ هناك رباطا وعلاقة بين نظريّة "العدل بوصفه آليّة رابطة فى المجتمع"، وبين الموظّفين والحكماء أصحاب صنعة الكتابة ممن كانوا يعملون فى "دور الكتب" (فى بابل) ومكتبات مصر القديمة، الّتى كانت تُعرف ب"دور الحياة" فى مصر، على اعتبار أنّ هؤلاء الموظّفين والحكماء كانوا يُعتبرون المجموعة المناط بها حمل وتنفيذ هذه النّظريّة. وهذا الكلام نفسه ينطبق أيضا الآن، ولكن بصورة خاصّة، على سفر "التّثنية". لقد عالجنا هذا "السّفر" بصفة خاصّة من منظور قضايا وأطروحات "ثقافة التّذكّر" ومن وجهة نظر التّصوّر السّياسى عند بنى إسرائيل، عالجناه بوصفه يُمثّل الأساس لنوع من "تقويّة الذّاكرة الحضاريّة" ونوع من الذّكرى المضادّة للزّمن الحاضر، وباعتباره يُمثّل "المشروع الفكرىّ" (المانيفيست) "لحركة صحوة قوميّة" فى نهاية قهر آشورىّ دام لعدّة قرون، رزح تحته شعب إسرائيل، وكان من الممكن أيضا – بالحقّ نسفه بالمنطق نفسه – أن نستشهد بهذا "السّفر" على أنّه يُعتبر علامة مميّزة لمرحلة انتقال حاسمة فى تاريخ أدوات التّدوين الحضارىّ، فى هذه الحالة: فى تاريخ الكتابة. "فسفر التّثنية" نشأ – وفى هذا اتّفاق سائد بين علماء "العهد القديم" منذ زمن بعيد – من بين دوائر "الكتبة الحكماء" الّذين كانت مهمّتهم فى إسرائيل هى ربط أيدولوجيّة "العدل بوصفه

آليّة رابطة في المجتمع"، ربط الرؤية والاطّلاع على علاقة الفعل والجزاء على الفعل بمهمّة نقل التّراث الحضاريّ، وكانت الحكمة في هذا. إنّ "سفر التّثنية" هو كتاب "قانون وحكمة"، ويُعتبر بهذا المعنى تتاجا لحضارة كتابيّة متطوّرة[5]، فلأوّل مرّة في التّاريخ يتمّ ويحزم في هذا "السّفر" تدوين ما كان سائدا من قبل في شكل عادات وأعراف، في شكل طقوس وقرابين وفي شكل توارث شفويّ ومعرفة ضمنيّة، تمّ الآن تدوينه وتسجيله لأوّل مرّة على أعمدة لفافة صحف كتابيّة، يمكن أن تُفتح ويمكن أن تُقرأ، وبهذا العمل يُصبح الأمل معقودا، ويرتبط به في الوقت نفسه "البرنامج التّربويّ لشعب إسرائيل"، والّذي ينص، على الأمل في تحوّل جميع بني إسرائيل إلى "شعب حكيم"، كما يقول "سفر التّثنية" (٤ . ٦) على فكرة "تعليم وتربية"، يقومان على دعامة الكتابة ويحوّلان "الآلية الرّابطة" للمجتمع إلى "الإجماع الحضاريّ القائم على النّص"، وبالتّالي يضمنان بقاءه ووجوده، ومن بين هذه المظاهر كان الإصلاح الّذي حدث في مجال "الطّقوس الدّينيّة" والّذي يُعدّ بمثابة انقطاع وإعادة تعديل في بناء "الإجماع الحضاريّ" الّذي كان قائما على "الطّقس" عند هذا الشّعب. بظهور "سفر التّثنية" ظهر أيضا الكتبة والحكماء، أسلاف "أحبار الشّريعة" المتأخّرين، وأصبحوا هم الممثّلون لشعب بني إسرائيل، وهم تلك المجموعة من "الشّعب" الّتي يقصدها النّبيّ "إرميا"، عندما يقول في "السّفر" الخاصّ به:

"كيف تقولون: نحن حكماء (في النّص العبراني: حكاميم)

وشريعة الرّبّ معنا؟ (في النّص الأصلي: وتوراة الرّب)

حقّا إنّ قلم (الكتبة) لم يُجد شيئا

وذهب جهد الكتبة هباء منثورا"[6]. (إرميا ٨ ، ٨)

(٥) حول وضعيّة "سفر التّثنية" في دوائر رواة ونقلة الكتابة ، انظر بصفة خاصّة "فينفيلد - Weinfeld"، ١٩٧٢ ، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٦) في النّص الأصليّ (ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس في لبنان) هناك اختلاف قليل في التّرجمة، فراجعه في السّفر المذكور، ٨ ، ٨ . (المترجم)

إنّ ما يعرِّض به "إرميا" هنا هو هذه المساواة السّانجة بين مفهوم كلمتي "رعاية النّص" و"رعاية المعنى"، وتصوّر أنّ مجرّد حفظ النّص و"رعايته" تعني بالتّالي حفظ "المعنى"، تصوّر امتلاك "الحكمة والعدل" لمجرّد أنّ الإنسان وضعهما في شكل "كتاب". صحيح أنّ هذا اللّوم لا ينطبق على سفر "التّثنية"؛ وذلك لأنّ وضع هذا "السّفر" في القلب، وتعميقه في النّفس، وغرسه في الروح هو الهدف الحقيقيّ "لفنّ تقوية الذّاكرة" الّذي يُصوِّره لنا هذا السّفر، ولكنّ هذا اللّوم ينطبق على الظّواهر المميِّزة المصاحبة للعلم بكتب الدّين. وهي تلك الظّواهر الّتي لابدّ أنّها سبَّبت توتّرات خاصّة في ذلك الموقف الّذي تتبلور فيه عمليّة "الكتابيّة والتّفقّه في علوم الدّين" بصفة خاصّة. هذه التّركيبة المتمثّلة نفسها في "العلم بالكتابة"، والتّثبيت العرقيّ للهويّة، والإصلاح في مجال "الطّقوس والقرابين" تتكرّر مرّة أخرى في عهد "عزرا الكاتب"، وأيضا في الفترة اليونانيّة الرّومانيّة باستمرار.

لقد بسطت الشّرح هنا بشكّل مفصّل فيما يتعلّق بالرّوابط والعلاقات الكتابيّة الحضاريّة لهذا التّطوّر؛ وذلك لأنّني لم أتعرّض لها في الفصل الخاصّ ببني إسرائيل في هذا الكتاب. لقد أردت قبل كلّ شيء أن أوضِّح من خلال مثال بني إسرائيل العلاقة والارتباط بين الذّكرى والهويّة بشكل عامّ، في حين أنّني اخترت اليونان كمثال على "الظاهراتيّة" الخاصّة للتّغيّرات ذات الدّافع الكتابي الحضاري، الّتي تحدث في المجتمعات.

ففي اليونان نجد أيضا التّركيبة نفسها تماما كما سبق أن رأيناها في إسرائيل، وأيضا – بشكل أو بآخر – في مصر: وهي تركيبة "البنية القوميّة للهويّة" (في اليونان تمثّلت هذه التّركيبة في شكل "الوعي الهيلينيّ العامّ") ، وهذا في سياق الحروب مع الفرس، وارتبطت هذه "التّركيبة" مع نشأة كتابة التّاريخ بوصفها مظهرا من مظاهر ثقافة التّذكّر المتغيِّرة، ومع الإصلاح السّياسي، ومع حركة كتابة وتدوين شاملة "للآليّة الرّابطة" للمجتمع. ولم تكن كتابة التّاريخ عند اليونانيّين تحمل الطّابع "الاعترافيّ" للتّدوين الذّاتيّ الجماعي – كما كانت الحال في بلاد الرّافدين وفي إسرائيل بصفة خاصّة، فموضوع "الذّنب" لم يكن يلعب هنا دور مبدأ رئيسيّ لإعطاء المعنى، ولكنّه على الجانب الآخر لم يكن غائبا، فهناك عناصر موجودة عند "هيرودوت" مثلا تشير إلى مبدأ

"العدل بوصفه آليّة رابطة فى المجتمع"، وبالتّالى إلى حكمة الشّرق القديم. غير أنّ التّوسّع الإثنوغرافىّ لأفقه يتعدّى – على أيّة حال – الإطار الشّرقىّ الّذى يتمثّل فى "التّاريخ بوصفه تراث قومىّ"، كما يقول "فان زيترز" (فان زيترز، ١٩٨٩).

ما أردنا أن نبيّنه فى هذه الدّراسة بمثال اليونان كان تطوّران مميّزان للحضارة الكتابيّة، يحدّدان "الآليّة الرّابطة" لحضارتنا، الذّاكرة الحضاريّة للعالم الغربىّ الّذى نعيش فيه، حتّى اليوم، وقد وضعنا لهذين التّطوّرين مصطلحى "الكلاسيكيّة" و"التّوالد النّصّى". وبهذين المصطلحين نعود مرّة أخرى إلى مصطلح "الموقف الحضارىّ المطوّل" الّذى سبق أن أطلقناه فى هذه الدّراسة من قبل، والّذى انطلقت منه هذه الدّراسة، فبهذين الإطارين التّأسيسيّين يتمّ خلق "موقف"، خلق أفق لعلاقة "نصّيّة بينيّة"، لا نزال نحن حتّى يومنا هذا نقف فيه. إنّ اليونان تمثّل حالة فريدة للتّحوّل التّدريجى للنّصوص المؤسّسة حضاريًا إلى شكل مكتوب. ولا ننكر أنّ الأداة الكتابيّة الّتى تمّ استخدامها فى اليونان لأوّل مرّة، وهى أداة الخطّ الأبجدى الّذى يرسم الحروف المتحرّكة أيضا، لا ننكر أنّ هذه الأداة لعبت دورا واضحا فى هذه العمليّة؛ إذ إن الكتابة المعتمدة على الرّسم الأبجدى يمكن تطويعها بشكل أسهل من النّظم الكتابيّة الأخرى لرسم النّصوص التّراثيّة الشفويّة المعقّدة. لكنّنا نرى أنّ "هافيلوك"، الّذى ناقشنا أفكاره فى الفصل الخاص باليونان، قد بالغ فى تقييم دور الكتابة الأبجديّة عند اليونانيّين، وفى الوقت نفسه نرى أنّه قد قلّل كثيرا من شأن قدرة النّظم الكتابيّة الشّرقيّة، الّتى لا تستخدم النّظام الأبجدى، على التّدوين. وهنا أيضا نريد أن نستعيض عن هذا النّموذج أحادىّ السّبب فى تعليل هذه المشكلة بنوع من "التّركيبة الدّائريّة"، نوع من "العدسة المعكوسة" – إن جازت هذه الصّورة. إنّ الكتابة ترتبط هنا مع عوامل أخرى لتصبح عمليّة من التّفاعل المزدوج والتّقوية المتبادلة. هذه العوامل وجدناها من جانب فى التّصميمة التّعدّديّة، وذات المراكز المتعدّدة للتّركيبة السّياسيّة الّتى كانت قائمة فى المجتمع اليونانىّ آنذاك، ومن جانب آخر فى الموقف التّنافسىّ التّنازعىّ لتركيبة اجتماعيّة كانت لا تزال واضحة فى المجتمع اليونانى حتّى تلك الفترة، وهى تلك التّركيبة الّتى اصطلحنا عليها باسم "المجتمع المفكوك – loose society"، مجتمع فترة الانتقال الّتى عاش فيها "هوميروس"، وأيضا فى التّوتّرات الحتميّة و"الانكسارت" و"القطائع

المعرفيّة" الّتى نتجت عن نقلها إلى "المجتمع المربوط – tight society" لطبقة "البوليس – Polis" الّتى كانت آخذة فى التّكوين آنذاك. فحتّى "الذّكرى" الّتى "قنّنها" "هوميريس" بنفسه، ذكرى نمط الحياة فى الحضارة "الميكينيّة" الّتى وُجدت فى العصر "البرونزى المتأخّر"، كانت هى نفسها تمتدّ من فوق "شرح فى التّراث"، من فوق "قطيعة تراثيّة"، وكانت تُعتبر بهذا ذكرى "مؤسِّسة حضاريًا" و"مضادّة للزّمن الحاضر" فى الوقت نفسه، وإذا كانت هذه هى الحال مع "هوميريس"، فإنّ هذا ينطبق بشكل أكبر وبصورة أقوى على الذّكرى الّتى ترتبط بنصّ "هوميريس" بمفهوم أنّه يُعتبر "تراثًا"، فارتباط الذّكرى "بهوميريس"، والتّعلّق به من منطلق أنّه يُمثّل نصًا "مؤسِّسًا" بالمفهوم الحضارى، وهذا فى عصر ازدهار طبقة "البوليس" فى المجتمع اليونانىّ، هذا كان يعنى أن يعيش الإنسان فى عالمين أو فى زمنين فى وقت واحد؛ ولهذا حدث فى اليونان فى تلك الفترة أن كان هناك نمط من الحياة، يمكن أن نُطلق عليه "الحياة فى ظلّ الاقتباسات". هذا النّمط الحياتى الّذى كان يعيش على "الاقتباسات" من الأزمنة السّابقة تطوّر تدريجيًا حتّى أصبح يكوِّن "ثقافة تأويليّة" فى المجتمع اليونانى، كما كانت هى الحال فى إسرائيل.

وبجانب هذا تطوّرت أيضا فى اليونان فى إطار التّدوين الكتابى لمشروع أطلق على نفسه اسم "الفلسفة" صورة مختلفة تماما من صور "النّصيّة البينيّة – Intertextualitaet". إنّ الشّىء الّذى نقرأه فى هذا النّوع من "النّصيّة البينيّة" هو تلك "الدّيناميكيّة" الكامنة فى عمليّة الكتابة نفسها، "الدّيناميكيّة" الّتى أنتجتها عمليّة "التّدوين الكتابى" فى الحضارات، منذ دخول الكتابة، والّتى وصفها لنا كاتب مصرى قديم منذ النّصف الأوّل للقرن الثّانى قبل الميلاد فى كلمات مؤثّرة جدًا[٧]؛ إذ على العكس من "الرّاوى" أو "النّاقل الشّفوى" للتّراث، فإنّه يجب على المؤلّف الكاتب، الّذى

(٧) هذا الكاتب هو الشّاعر المصرىّ القديم "كاخيبيريزينب – Chacheperreseneb"، أول شاعر "معذّب بالكلمة" عرفه التّاريخ على الإطلاق، وقد سبق الحديث عنه فى الفصل الثّانى، فراجعه فى موضعه. (المترجم)

يعتمد وسيلة الكتابة تعبيرا، أن يضع نفسه موضع المساءلة أمام "مؤسَّسة" النّصوص السّابقة، والمطروحة أمامه بالفعل، أن يسأل نفسه أين يقف هو من هذه النّصوص، وأن يحاول بعد ذلك أن يُبرِّر شرعيّة وجوده من خلال الإتيان بالشّيء الجديد، الشّيء الخاصّ به هو، الشّيء الّذى لم يقله أحد من قبله[٨]. إنّ الكاتب المصرىّ القديم "كاخيبيريزينب – Chacheperreseneb"، الّذى كان أول من لفت نظرنا لهذه المعضلة، يقف فى التّراث المصرى وكأنّه "نقطة المراقبة الأولى" الوحيدة لهذه المشكلة. وفى اليونان نشأت من هذه المشكلة صورة نقديّة "للنّصية البينيّة"، نشأ نظام للتّناول النّقدىّ للنّصوص السّابقة، تأصّل فيما بعد وأصبح إطارا مستقلاً من أطر الذّاكرة الحضاريّة، هذا الإطار أُطلق عليه اسم "العلم". ولا نجد شيئا مشابها لهذا التّطوّر، لا فى الحضارة المصريّة القديمة، ولا فى حضارة بلاد الرّافدين، ولا حتّى فى إسرائيل. ولكن نجد مثل هذا التّطوّر، التّناول النّقدى للنّصوص السّابقة، فى حضارة الصّين، وفى الهند أيضا. ولهذا السّبب فنحن نختلف مع كلّ من "هافيلوك" و"جودى"، وكنّا قد ناقشنا أفكارهما فى هذا الصّدد فى الفصل الخاصّ باليونان؛ حيث إنّهما يريان أنّ هذا التّطوّر الّذى حدث فى اليونان (فكرة التّناول النّقدى للنّصوص السّابقة) هو نتيجة لوجود حضارة كتابيّة تقوم على النّظام الأبجدى فى هذا البلد، فقد رأينا أنّ مثل هذا الشّىء قد وقع أيضا فى كلّ من الصّين والهند، وحضارتهما لا تقوم على نظام كتابى أبجدىّ. أمّا كون أنّ مثل هذا التّطوّر لا يمكن أن يحدث فى الحضارات بدون استخدام للكتابة، فهذا ممّا لا يدع مجالا للشّكّ، فالنّتائج الّتى تترتّب على الحضارة الكتابيّة متعدّدة وتسلك فى كلّ مجتمع على حده طرقا مختلفة واتّجاهات متباينة. ولكن الشّىء المؤكّد هو: أنّ تركيبة النّظام الكتابى المستخدَم، سواء كان نظاما كتابيًا يعتمد على الصّور،

(٨) ليت صنعة "العلم" عندنا تسلك هذا المسلك، وليتنا نفهم أخيرا أنّنا فى بلادنا وفى حضارتنا سوف نظلّ دائما فى حاجة إلى تبرير أنفسنا، طالما لا تزال ندور فى تلك الحلقة المقيتة الكريهة، حلقة التّقليد الأعمى، الّتى ابتلى بها العقل العربىّ الإسلامىّ منذ عهد بعيد، بل وحلقة "الغشّ" والنّقل، كما يفعل التّلميذ البليد. ليتنا نكسر أخيرا هذه الحلقة وننطلق فى هذا الفضاء العقلانى الفسيح الّذى تتلاطمه أمواج النّقد والبحث والتّأصيل الذّاتى والتّبرير الحضارىّ. عندئذ فقط نكون قد بلغنا مرحلة "الفطام"، وهى أول مراحل الاعتماد على الذّات. (المترجم)

أو نظاما كتابيًا يقوم على رسم الأصوات، أو نظاما كتابيًا أبجديًا أو "مقطعيًا"، يقوم على رسم "المقاطع اللّغويّة"، أو نظاما كتابيًا خاصًا بالسّواكن، أو نظاما كتابيًا يرسم "المتحركات"، في كلّ هذا يلعب النّظام الكتابي المستخدَم دورا ثانويًا في وقوع هذا التّطوّر. بل الأمر الحاسم والمهم هنا هو تضافر مجموعة من العوامل يظهر أثرها في كلّ حضارة على حده، وفي كلّ فترة تاريخيّة على حده في شكل تراكيب وتكوينات تختلف من حضارة إلى أخرى ومن فترة تاريخيّة إلى أخرى، ولقد حاولنا في إطار نظريّة حول "الذّاكرة الحضاريّة" أنّ نحصر مجال مثل هذه التّراكيب والتّكوينات من خلال استخدامنا للمصطلحات الأربعة: تكوين التّراث، والعلاقة بالماضي، والحضارة الكتابيّة، وتكوين الهويّة.

مراجع الترجمة

استعنت فى ترجمة هذا الكتاب وفى هوامشه بالمراجع الأجنبيّة الآتية :

- Brackert, Helmut Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,1990.

- Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einfuehrung, 2. Aufig. Francke Verlag, Tuebingen und Basel, 2000.

- Duello, Thomas - Berthold, Christian)und andere), Hrsg.: Einfuehrung in die Kulturwissenschaft. Muensteraner Einfuehrung Interdisziplinaere Einfuehrungen, Band 2, Muenster, 1998.

- Bachmann - Medick, Doris, (Hrsg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft (mit verschiedenen Beitraegen), Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

- Tranbant, Juergen: Elemente der Semiotik, Francke Verlag, Tuebingen und Basel, 1996.

- Koch, Walter A. (ed.): Aspekte einer Kultursemiotik, Brockmeyer Verlag, Bochum, 1990

- Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedaechtnis, Verlag C. H. Beck, Muenchen 2000.

- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik (2 Baende), J. C. B. Mohr Verlag, Tuebingen, 1990.

كما استفدت كثيرا من الكتب العربيّة الآتية:

- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّص. دراسة في علوم القرآن. ط٢ ، المركز الثّقافي العربي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت ١٩٩٤ .

- نصر حامد أبو زيد: النّص، السّلطة، الحقيقة. ط1 ، المركز الثّقافي العربي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت ١٩٩٥ .

- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني، طبعة جديدة مع تعليق موثّق على ما حدث، الطّبعة الثّانية، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥ .

- محمّد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. فقه المرأة (الوصيّة - الإرث - القوامة - التّعدّديّة - اللّباس) سلسلة دراسات إسلاميّة معاصرة(٤)، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سوريا، ط١ ، ٢٠٠٠ .

- محمّد شحرور: الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. وبآخره كتاب "أسرار اللّسان العربيّ" للدكتور جعفر دكّ الباب، ط٢، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق ١٩٩٠ .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	بول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدي أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد علي
٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩- الإسلام في البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستي	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسي التدعيمي	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسي سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحي
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	علي يوسف علي
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود علي مكي
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطي
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبري محمد عبد الغني
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعي
٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥- في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمي	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسي العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلي
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومي

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرار جينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرا متى	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية في مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيتل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية على مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير في البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكي أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاريد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتازار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر — خوسيه ماريا ديث بوركي — السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن — جانيت وولف — ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد — نورمان كيجان — أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر — فرانسواز جاكوب — مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) — خايمي سالوم بيدال — جمال عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات — توم ستونير — مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي — أرثر هيرمان — طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام في السودان — ج. سبنسر تريمنجهام — فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزي (جـ١) — مولانا جلال الدين الرومي — إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦- الولاية — ميشيل شودكيفيتش — أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادي — روبين فيدين — عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير — تقرير لمنظمة الأنكتاد — ياسر محمد جادالله وعربي مدبولي أحمد
٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي — جيلا رامراز - رايوخ — نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار — كاي حافظ — صلاح محجوب إدريس
٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) — ج . م. كوتزي — ابتسام عبدالله
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض — وليام إمبسون — صبري محمد حسن
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) — ليفي بروفنسال — بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤- الغليان (رواية) — لاورا إسكيبيل — نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات — إليزابيتا أديس وآخرون — توفيق علي منصور
٢٤٦- مختارات قصصية — جابرييل جارثيا ماركيث — علي إبراهيم منوفي
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر — والتر أرمبرست — محمد طارق الشرقاوي
٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) — أنطونيو جالا — عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩- لغة التمزق (شعر) — دراجو شتامبوك — رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم — دومنيك فينك — ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢) — جوردون مارشال — بإشراف: محمد الجوهري
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية — مارجو بدران — علي بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية — ل. أ. سيمينوفا — حسن بيومي
٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة — ديف روبنسون وجودي جروفز — إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون — ديف روبنسون وجودي جروفز — إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- أقدم لك: ديكارت — ديف روبنسون وكريس جارات — إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة — وليم كلي رايت — محمود سيد أحمد
٢٥٨- الغجر — سير أنجوس فريزر — عُبادة كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور — نخبة — فاروجان كازانجيان
٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣) — جوردون مارشال — بإشراف: محمد الجوهري
٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود — زكي نجيب محمود — إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) — إدواردو مندوثا — محمد أبو العطا
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن — جون جريبين — علي يوسف علي
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة — هوراس وشلي — لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم علي
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكي
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزي (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابي في مصر	جوان كول	عنان الشهاوي
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود علي مكي
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمساني
٢٧٧-	الجينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الروف البمبي
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغي	محمود علاوي
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيي وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي
٢٨٩-	ديوان منوچهري الدامغاني	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	مجدي توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (جـ١)	لويس عوض	جمال الجزيري وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (جـ٢)	لويس عوض	جمال الجزيري و محمد الجندي
٣٠٢-	أقدم لك: فتجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- أقدم لك: يوزا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧- أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠- أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١- مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٣١٥- جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحي
٣١٦- محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلي
٣١٧- بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠- لمة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفي برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢- وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	دبليو بوجين كليتباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤- اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥- عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامي صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفي
٣٣٣- الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤- لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالي ساروت	فتحي العشرى
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب في إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٢٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمي
٢٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٢٤٣-	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤-	الموت في الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائي	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدي	جمال الجزيري
٢٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨-	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٢٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٢٥٤-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٢٥٥-	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوي
٢٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعي
٢٥٧-	متون هرمس	تيموثي فريك وبيتر غاندي	عمر الفاروق عمر
٢٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشاروني
٢٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربيني
٢٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبري محمد حسن
٢٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧-	القلم الجريء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادي رضا
٢٦٨-	المصطلح السردي: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوي	فوزية العشماوي
٢٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١-	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	علي إبراهيم منوفي
٢٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوي وآخرون	إدوار الخراط
٢٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	جين هاثواي	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبي للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلي
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول	روي متحدة	أشرف كيلاني
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعي	محمود علاوي
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باي إنكلان	ثريا شلبي
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافي
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللي	باتريك كيري وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدي الجابري
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودي بورهام	عصام حجازي
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجي رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندي في بلاد الشرق العربي	شبلي النعماني	جلال الحفناوي
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابي (رواية)	صدر الدين عيني	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوي
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتي روي	فخري لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتي
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوي
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علماني
٤٤٥-	حول وزن الشعر	برويز ناتل خانلري	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفري سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم	ج. ب. ماك إيفوي وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيري
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيري
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزي وأوسكار زاريت	محيي الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) — فردريك كوبلستون — محمود سيد أحمد

٤٥٦- لا تنسني (رواية) — مريم جعفرى — هويدا عزت محمد

٤٥٧- النساء في الفكر السياسي الغربي — سوزان موللر أوكين — إمام عبدالفتاح إمام

٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون — مرثيديس غارثيا أرينال — جمال عبد الرحمن

٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية — توم تيتنبرج — جلال البنا

٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية — ستوارت هود وليتزا جانستز — إمام عبدالفتاح إمام

٤٦١- أقدم لك: لكان — داريان ليدر وجودى جروفز — إمام عبدالفتاح إمام

٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون — عبدالرشيد الصادق محمودى — عبدالرشيد الصادق محمودى

٤٦٣- الدولة المارقة — ويليام بلوم — كمال السيد

٤٦٤- ديمقراطية للقلة — مايكل بارنتى — حصة إبراهيم المنيف

٤٦٥- قصص اليهود — لويس جنزبيرج — جمال الرفاعى

٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية — فيولين فانويك — فاطمة عبد الله

٤٦٧- التفكير السياسي والنظرة السياسية — ستيفين ديلو — ربيع وهبة

٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة — جوزايا رويس — أحمد الأنصارى

٤٦٩- جلال الملوك — نصوص حبشية قديمة — مجدى عبدالرازق

٤٧٠- الأراضي والجودة البيئية — جارى م. بيرزنسكى وآخرون — محمد السيد الننة

٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) — ثلاثة من الرحالة — عبد الله عبد الرازق إبراهيم

٤٧٢- دون كيخوتي (القسم الأول) — ميجيل دى ثربانتس سابيدرا — سليمان العطار

٤٧٣- دون كيخوتي (القسم الثاني) — ميجيل دى ثربانتس سابيدرا — سليمان العطار

٤٧٤- الأدب والنسوية — بام موريس — سهام عبدالسلام

٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم — فرجينيا دانيلسون — عادل هلال عنانى

٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسي — ماريلين بوث — سحر توفيق

٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين — هيلدا هوخام — أشرف كيلانى

٤٧٨- الصين والولايات المتحدة — ليوشيه شنج و لي شي دونج — عبد العزيز حمدى

٤٧٩- المقهـــى (مسرحية) — لاو شه — عبد العزيز حمدى

٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية) — كو مو روا — عبد العزيز حمدى

٤٨١- بردة النبي — روى متحدة — رضوان السيد

٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية — روبير جاك تيبو — فاطمة عبد الله

٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية — سارة جامبل — أحمد الشامى

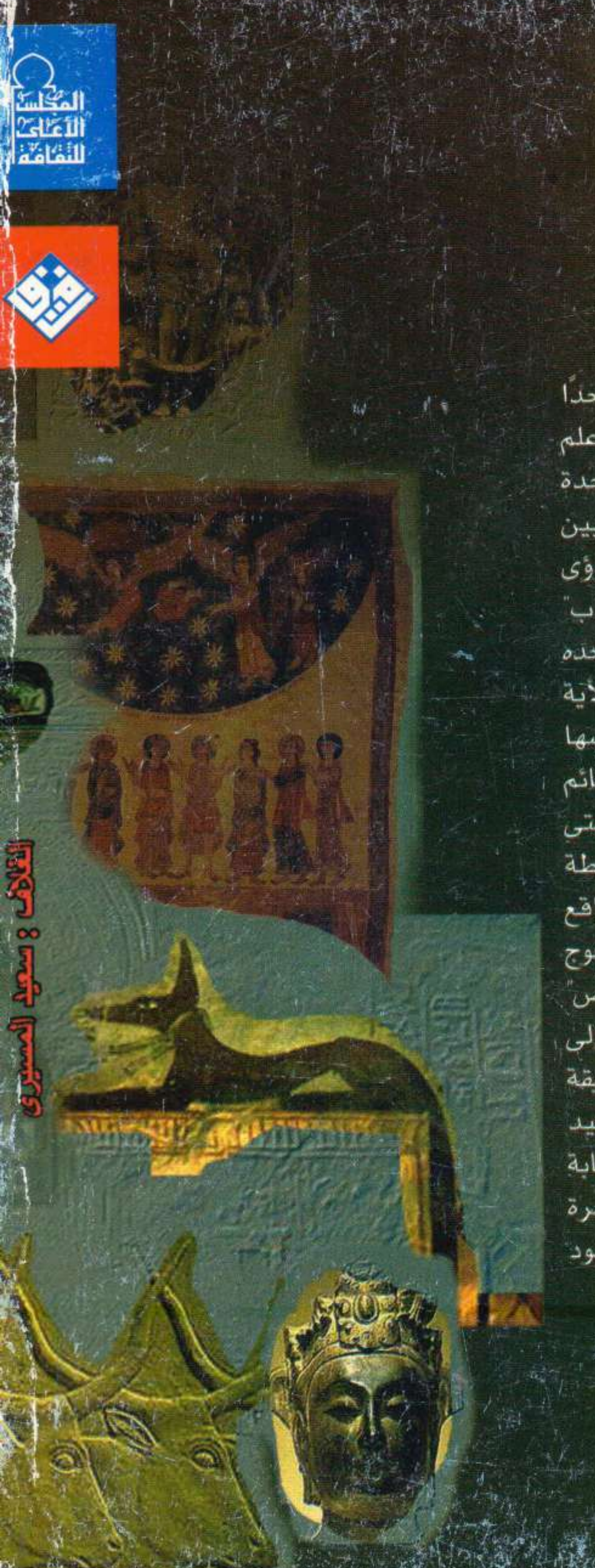
٤٨٤- جمالية التلقى — هانس روبيرت ياوس — رشيد بنحدو

٤٨٥- التوبة (رواية) — نذير أحمد الدهلوى — سمير عبدالحميد إبراهيم

٤٨٦- الذاكرة الحضارية — يان أسمن — عبدالحليم عبدالغنى رجب

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٧٣٦٢ / ٢٠٠٣



يمثل هذا الكتاب "خطابًا" فكريا واحدًا من بين خطابات كثيرة متعددة فى "علم الحضارة"، ويقدم للقارئ إمكانية واحدة لمحاولة القرب من "الحقيقة" من بين إمكانيات مختلفة، فهذه رؤية من بين رؤى كثيرة. وبطبيعة الحال لا يمكن لـ"الخطاب" الذى يمثله هذا الكتاب أن يدعى لنفسه وحده حق امتلاك "الحقيقة"، كما لا يمكن لأية "خطابات" فكرية أخرى أن تدعى لنفسها الحق نفسه، فأى "خطاب فكرى علمى" قائم على مبدأ الاجتهاد، وخاضع لمؤسستى "العقل" و"العلم"، وهذه الأفكار البسيطة المجردة والمختصرة كثيرًا تنطبق على واقع الحضارة الإسلامية اليوم، فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى هذه "القراءة" الجديدة لـ"نصوص" حضارتنا الإسلامية، وأحوج ما نكون إلى "تفكيك" ماضينا و"تركيبه" من جديد، بطريقة تسمح بخلق سياقات جديدة، و"توليد" خطابات فكرية نقدية" جديدة، تكون بمثابة "الدينامو" للحضارة كما عبر ذات مرة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى "كلود ليفى شتراوس".